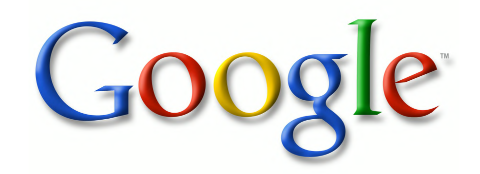
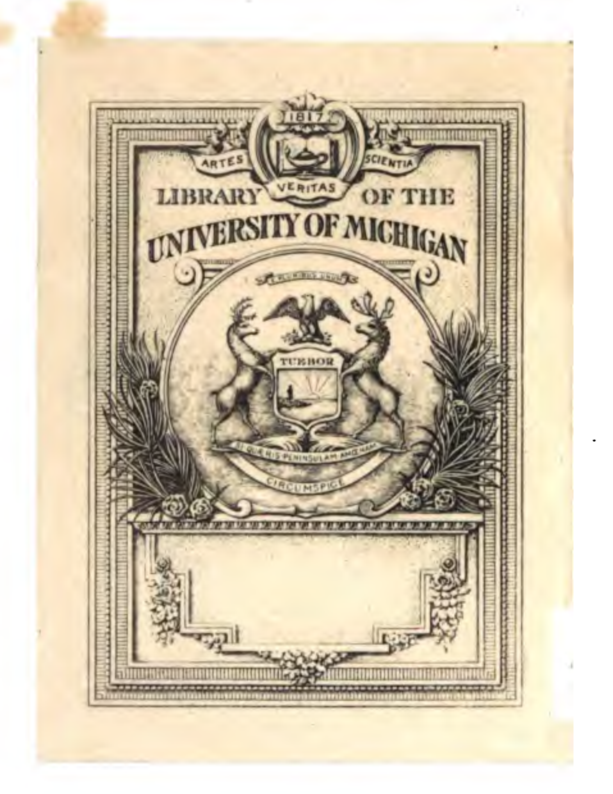
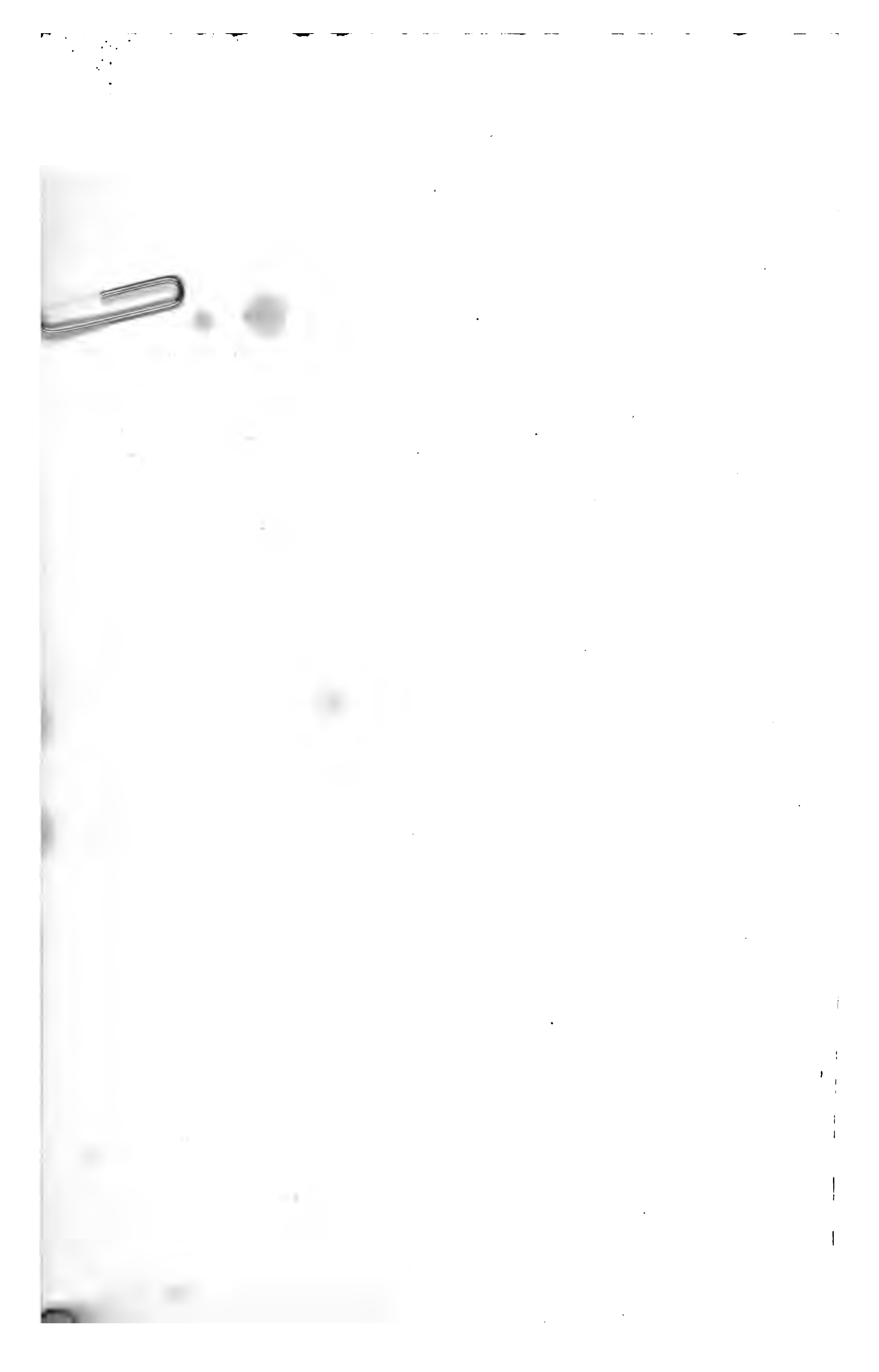





1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE



Zeitschrift
für
wissenschaftliche Theologie.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

A. Hilgenfeld,

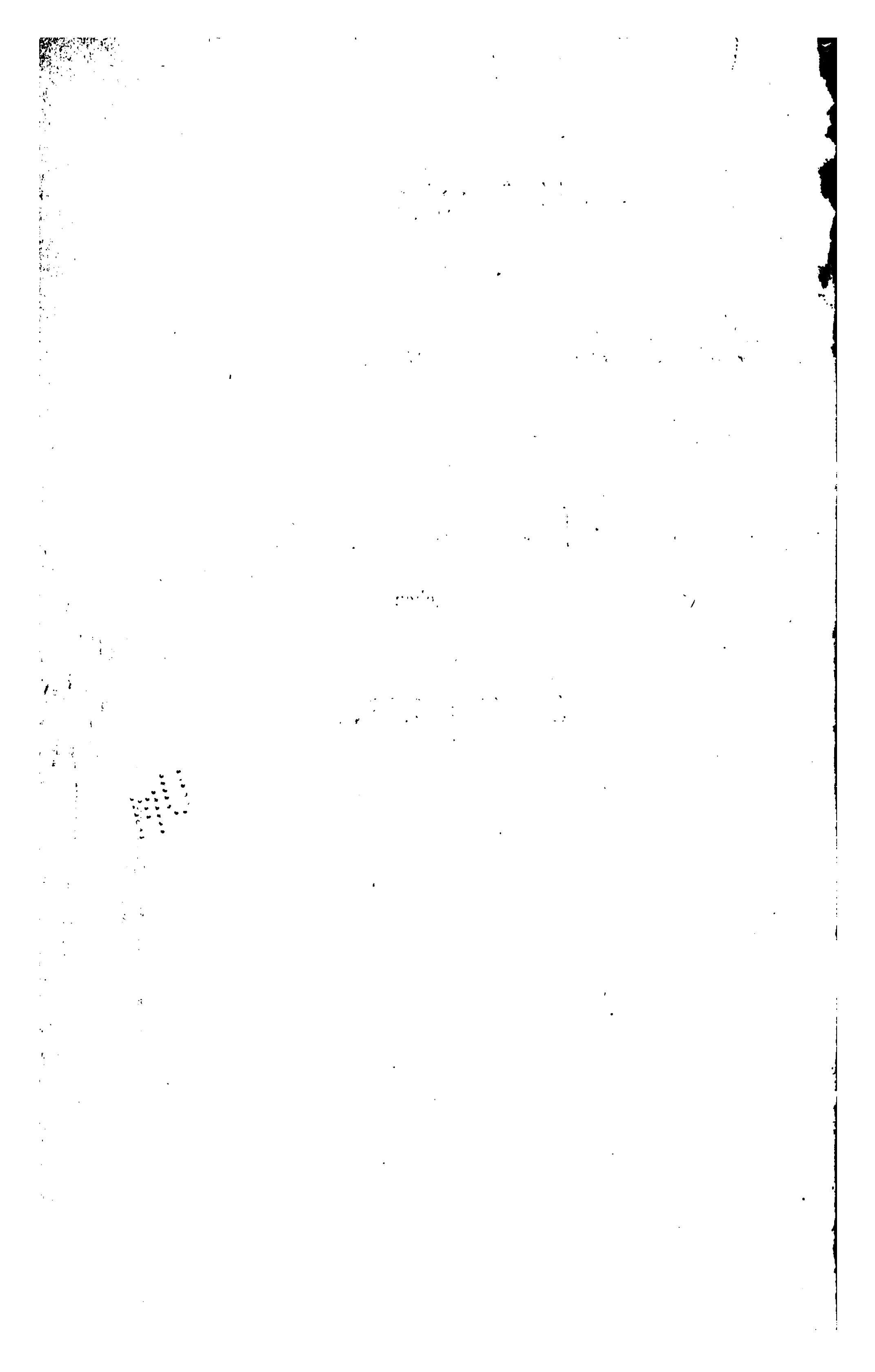
Grossherzogl. Sächs. Kirchenrath und Professor der Theologie in Jena.

Sechszehnter Jahrgang.

Leipzig,

Fues's Verlag (R. Reisland).

1873.



Inhaltsverzeichniss.

I.

Der Brief des Jakobus,

untersucht

von

A. Hilgenfeld.

Der Brief des Jakobus gehört noch immer zu den Antilegomenen des Neuen Testaments, nicht bloss in Hinsicht seiner Aechtheit, sondern auch in Hinsicht seines Verhältnisses zum Paulinismus. Bekanntlich hat Luther die Epistel St. Jacobi für keines Apostels Schrift geachtet und über das Verhältniss derselben zu St. Paulo geäussert: „Wer die zusammenreimen kann, dem will ich mein Barett aufsetzen und will mich einen Narren schelten lassen.“ Beides, die Behauptung der Aechtheit des Briefs und der vollen Uebereinstimmung des Jakobus mit Paulus, hat noch in unsern Tagen geleistet Joh. Ed. Huther in dem „Kritisch exegetischen Handbuch über den Brief des Jakobus (Göttingen 1858, 2. A. 1863, 3. A. 1870). Woldemar Gottlob Schmidt (der Lehrgehalt des Jacobusbriefs. Ein Beitrag zur NTlichen Theologie, Leipz. 1869) hat doch nur das Eine, die Aechtheit, ganz fertig gebracht (S. 138 f.), nicht auch das Andre. Er gesteht nämlich schon eine gewisse Verschiedenheit zwischen Paulus und Jakobus zu hinsichtlich der Bedingungen, an welche das *δικαιοῦσθαι* geknüpft werde (S. 178). Es soll hier nur „wie überhaupt keine Reminiscenz aus brieflichen Lehrdarlegungen Pauli, so keine bewusste Polemik gegen den Grundgedanken derselben zu finden sein (S. 173), wenn auch Jak. 2, 14 f. auf specifisch paulinische Gedan-

ken Rücksicht nehme (S. 181). Ziemlich derselben Ansicht ist Ewald (das Sendschreiben an die Hebräer und Jakobus Rundschreiben übersetzt und erklärt. Göttingen 1870), da er den Jakobus nicht bloss diesen Brief wirklich verfasst haben, sondern auch wohl die Rechtfertigungslehre des Paulus berücksichtigen, aber nur einen Missverstand derselben abwehren lässt. H. W. Weiffenbach (Exegetisch-Theologische Studie über Jacobus cap. II, V. 14—26, Giessen 1871. S. 178 f.), gesteht schon eine bewusst-gegensätzliche Beziehung des Jakobus auf die paulinischen Grundgedanken ein, fügt aber immer noch das Anstreben einer Vereinigung hinzu (S. 104), ja glaubt noch ein gutes Wort einlegen zu dürfen für die Abfassung des Briefs durch Jakobus, des „Herrn Bruder“ (S. 103). Ueber Beides ist schon völlig hinaus A. H. Blom (De Brief van Jacobus. En Bijdrage tot de kennis der oud-christelijke Literatur en leer. Dordrecht 1869). Der Brief des Jakobus wird hier erst um 80 u. Z. angesetzt, als der angegebene Verfasser schon gestorben war (p. 291), auch seine reine Bestreitung des Paulinismus unumwunden anerkannt. Ebenso Wilibald Grimm (Zur Einleitung in den Brief des Jakobus, Z. f. w. Th. 1870. S. 377 f.), welcher den Jakobusbrief nicht vor dem J. 69 verfasst sein und seine Polemik gegen des Paulus Lehre selber gerichtet haben lässt. Auch wenn das Richtige im Allgemeinen schon gesagt sein sollte, bleibt doch immer noch Manches genauer zu untersuchen und festzustellen.

Die Aufschrift Jak. 1, 1 lautet: *Ἰάκωβος θεοῦ καὶ κυρίου Ἰησοῦ δοῦλος ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ χαίρειν.* Diesen Jakobus versteht jetzt jedermann von Jakobus dem Bruder des Herrn, dessen Lebensbild ich in meiner Bearbeitung des Galaterbriefs (S. 138 f.) gezeichnet habe. Es ist nicht der jüngere Jakobus, des Alphäus Sohn, unter den Aposteln (Mt. 10, 3. Mc. 3, 18. 15, 40. Luc. 6, 15. Apg. 1, 13), sondern vielmehr jener Jakobus, welcher Gal. 1, 19. 2, 9. 12 gar über Aposteln, wie Kephas und Johannes, an der Spitze der Urgemeinde steht, als solcher das Evangelium der Beschneidung vertritt und durch seine Gesandtschaft das Verhalten des

Kephas zu den Heidenchristen in Antiochien plötzlich umstimmt. Hat schon Paulus 1 Kor. 15, 7 von diesem Jakobus mitgetheilt, dass ihm der Auferstandene erschienen war, so hat das alte Hebräer-Evangelium, welches den gefeierten Mann bereits bei dem letzten Mahle an dem Kelche des Herrn theilnehmen liess (p. 16, 21. 23 meiner Ausgabe), diese Erscheinung des Auferstandenen gar als die allererste dargestellt (p. 16, 31 sq.). Die pseudoclementinischen Schriften beginnen mit dem Briefe des Petrus an diesen Jakobus als „Bischof der heiligen Kirche.“ Da wird auch der Tod des Petrus durch Clemens an Jakobus „den Bischof der Bischöfe, den Verwalter der heiligen Hebräerkirche in Jerusalem“ berichtet. In den Recognitionen (I, 43 sqq. 66, 70 sq.) erscheint Jakobus als der Bischof von Jerusalem, welcher selbst über den Aposteln steht und für die Christen das Wort führt, sogar als archiepiscopus (I, 73). Als solcher hat er alle Lehrer des Christenthums unter den Heiden zu beglaubigen (Clem. Rec. IV, 35. Hom. XI, 35). Denselben berühmten Jakobus meint auch die Apostelgeschichte, indem sie ihn (12, 17. 15, 13 f. 21, 18) ohne weiteres als Haupt der Urgemeinde einführt, zwar die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen mit einiger Beschränkung durchsetzen, aber auch die Verpflichtung der Judenchristen zur Beobachtung des Gesetzes dem Paulus ernstlich vorhalten lässt. Das Petrus-Evangelium hat die Brüder Jesu schon zu blossen Halbbrüdern aus einer frühern Ehe gemacht (s. mein Novum Testamentum extra canon. rec. IV, p. 40). Aber Hegesippus (bei Eusebius KG. II, 23, 4 f.) hält den Jakobus noch als eigentlichen Bruder Jesu fest. Von demselben erzählt er, dass er den Beinamen des Gerechten führte, vom Mutterleibe an heilig war, nicht bloss (wie ein Nasiräer) kein Scheermesser auf sein Haupt kommen liess, sondern auch (ganz essenisch) weder Wein noch berauschende Getränke oder Fleisch genass, auch sich nie mit Oel salbte und keine Badestube (*βαλανεῖον*) gebrauchte (sondern stets in fliessendem Wasser badete). Ihm allein, so erzählt Hegesippus, sei es vergönnt gewesen, in das Heilige einzutreten, ganz priesterlich habe er nur leinene Kleider getragen und in dem

Tempel für das Volk so unablässig gebetet, dass seine Kniee dickhäutig wurden wie Kamelhaut. Die Schriftgelehrten und Pharisäer haben den Jakobus an einem Pascha-Tage, da er Jesum nicht verleugnen wollte, von dem Giebel des Tempels herabgestürzt, worauf man ihn durch Steinigung vollends tödtete. Ueber die Zeit seines Todes bietet das Genauere Josephus (Ant. XX, 9, 1), nach welchem Jakobus kurz vor der Ankunft des neuen Procurators Albinus im J. 62 durch ein hochpriesterliches Synedrion zum Tode verurtheilt ward. Mit dieser Angabe kann ich es nicht, wie noch Blom (p. 4 sq.), geradezu widersprechend finden, wenn Hegesippus nach dem Märtyrertode des Jakobus sagt: *καὶ εὐθὺς Οὐεσπασιανὸς ἐπολιόρκει αὐτούς*. In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts konnte der Abstand von ein paar Jahren zwischen der Ermordung des Jakobus und der Belagerung Jerusalems schon ganz zurücktreten. Wohl aber streitet gegen die Angabe des Josephus der Brief des Petrus vor den pseudoclementinischen Schriften, welcher den Jakobus noch nach dem Tode des Petrus (64) gelebt haben lässt. Dass Jakobus das Haupt des strengsten Judenchristenthums gewesen ist, geht selbst aus der Apostelgeschichte hervor und wird bestätigt durch Hegesippus.

Dieser Jakobus schreibt also an die zwölf Stämme in der Zerstreuung. Dass die zwölf Stämme nicht die ungläubige Judenschaft bedeuten, versteht sich ganz von selbst. Aber sollen wir mit Huther und W. G. Schmidt (S. 46 f. 155) bloss Christen jüdischer Geburt verstehen? Oder sollen wir mit Blom (p. 16 sq.), Grimm (a. a. O. S. 389 f.), Ewald an Christen überhaupt denken, auch heidnischer Geburt? Die letztere Ansicht ist auf alle Fälle möglich, wenn die Offenbarung des Johannes mit ihrer Auffassung der Christenheit als des zwölfstämmigen Israels (Offbg. 7, 4 f. 21, 12) dem Jakobusbriefe vorangegangen sein sollte. Sie wird von vorn herein wahrscheinlich, wenn unser Brief zu einer Zeit geschrieben ist, als es ausser Palästina kaum noch ungemischt judenchristliche Gemeinden gab. „Die zwölf Stämme“ werden ja beschränkt durch den Zusatz: „in der Zerstreuung.“ Da kann nur Blom

(p. 20 sq.) die Christen in Palästina mit einschliessen. Die örtliche Fassung der *διασπορά*, welche ich für allein statthaft halte, soll mit der Construction in Widerspruch stehen. Wie so? Der Verfasser, sagt Blom, hätte dann schreiben müssen entweder *τῇ διασπορᾷ* allein oder *τοῖς τῶν δώδεκα φυλῶν τοῖς ἐν τῇ διασπορᾷ* oder *τοῖς διεσπαρμένοις τῶν δώδεκα φυλῶν*. Schreiben müssen wohl schwerlich. Was er geschrieben hat, kann kaum anders verstanden werden. Und kann denn *ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ* wirklich bedeuten, dass die Zerstreuung über ganz Israel gekommen war? Blom will *ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ* den wirklichen Zustand des Volks im Ganzen ausdrücken lassen. Die Zerstreuung Israels beginne mit dem Untergange des jüdischen Reichs, seit welchem Ereigniss die grosse Mehrheit des Volks zerstreut blieb, selbst in Palästina, diesem nun heidnisch gewordenen Lande, in der Zerstreuung gelebt habe. Aber wie kann *διασπορὰ* so etwas bedeuten? Für die Erklärung: „an die Christenheit in ihrer Bedrückung" hat Blom auch nicht den mindesten Beleg beigebracht, dass die Zerstreuung nicht den Ort, sondern die Art und den Zustand bezeichne [1]). Er selbst (p. 35) mag ja von der eigentlichen Grundbedeutung des Worts nicht so weit abgehen, dass er die Leser in Palästina selbst suchte. Mir scheint de Wette wesentlich Recht zu behalten, wenn er sagt: „An sie (an sämmtliche Christen ausserhalb Palästina's) erlässt er (Jakobus) aus Jerusalem oder doch aus der Mitte der palästinischen Christenheit dieses Sendschreiben, welches vorzüglich den Zweck zu haben scheint, die Gebrechen ihres christlichen Zustandes zu rügen, wie ihm solche im stillschweigend vorausgesetzten Gegensatze mit dem einfachen unverdor-

---

1) In der Abhandlung: Het Antipaulisme van den Jacobusbrief (Theol. Tijdschrift 1872. III. p. 269 sq.) hat Blom sich übrigens durch die Einwendungen von Kuenen (De Gids 1871. II. p. 162 sq.) und Martens (Geloof en werken naar den brief van Jacobus, Amstd. 1871. p. 4 sq.) wesentlich überzeugt erklärt und die obige Erklärung zurückgenommen.

benen Zustande der Muttergemeinde erscheinen, und wie ihm als deren Vorsteher das Recht sie zu rügen zukommt." Vollends unstatthaft ist es, wenn die Allgemeinheit der Christen „in der Zerstreuung" nun gar auf eine einzelne Gemeinde beschränkt wird. W. G. Schmidt (S. 47 f.) glaubte, mit Grimm (a. a. O. S. 389) zu reden, dem von ihm mit Recht anerkannten Wortsinne der Adresse zuwider die Bestimmung des Briefs auf die διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων (Joh. 7, 35) beschränken zu müssen, und die Gemeinden, an welche der Brief sich wende, in Kleinasien und Syrien und im „Innern von Asien" suchen zu dürfen und sprach (S. 155) von einer einzelnen judenchristlichen Gemeinde, an welche das Sendschreiben gerichtet sei. So will auch derselbe Blom, welcher in die Leser des Briefs die palästinischen Christen einsgeschlossen hat, die Leser wieder in Alexandrien suchen. Was führt denn nur irgend auf solche Beschränkung? Nicht überall, sagt Blom, werden die Reichen ihre armen Mitbürger so, wie hier angedeutet wird, bedrückt haben; und die Thatsache, dass den Mähern der schuldige Lohn vorenthalten wird, sei sachlich rein örtlicher Art. Daher müsse man annehmen, dass es das nachdrückliche Bedürfniss von einer oder mehren benachbarten Gemeinden war, was den Verfasser zum Schreiben veranlasste, und dass er sein Wort nur desshalb an die ganze Christenheit richtete, weil er es nirgends für überflüssig hielt. Also an die ganze Christenheit gerichtet, und doch nur eine einzelne Gemeinde gemeint, die Christengemeinde Alexandriens, welche von der reichen Judenschaft bedrückt, auch von dem Paulinismus berührt sein werde. Wird uns der Brief selbst irgendwie nöthigen, die Allgemeinheit seiner Bestimmung auf solche Weise zu beschränken und thatsächlich preiszugeben?

Jak. 1, 2—16 geht aus von mannigfaltigen Versuchungen, welche die Christen für lauter Freude achten sollen, erkennend, dass die Bewährung des Glaubens Geduld bringt; die Geduld aber soll ein vollkommenes Werk haben, damit man vollkommen sei in Allem (1, 3. 4 γινώσκοντες ὅτι τὸ δοκίμιον ὑμῶν

τῆς πίστεως[1]) *κατεργάζεται ὑπομονήν, ἡ δὲ ὑπομονὴ ἔργον τέλειον ἐχέτω. ἵνα ἦτε τέλειοι καὶ ὁλόκληροι, ἐν μηδενὶ λειπόμενοι*). Von vorn herein wird also das Verhältniss von Glauben und Werken ausgedrückt. Der Glaube hat sich erst zu bewähren, um mittelst der Geduld zum vollkommenen Werke fortzuschreiten. Und doch berührt sich der Verfasser schon hier mit Paulus Röm. 5, 3—5 *ἀλλὰ καὶ καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν, εἰδότες ὅτι ἡ θλῖψις ὑπομονὴν κατεργάζεται, ἡ δὲ ὑπομονὴ δοκιμήν, ἡ δὲ δοκιμὴ ἐλπίδα· ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει.* Ja, die Versuchungen, von welchen er redet, werden erst aus Paulus verständlich. Von einer Versuchung, welche den christlichen Glauben betraf, in der Verführung zum Götzendienste bestand, redet ja schon Paulus 1 Kor. 10, 13: *πειρασμὸς ὑμᾶς οὐκ εἴληφεν εἰ μὴ ἀνθρώπινος· πιστὸς δὲ ὁ θεός, ὃς οὐκ ἐάσει ὑμᾶς πειρασθῆναι ὑπὲρ ὃ δύνασθε, ἀλλὰ ποιήσει σὺν τῷ πειρασμῷ καὶ τὴν ἔκβασιν τοῦ δύνασθαι ὑπενεγκεῖν.* Die mannigfaltigen Versuchungen, welche nach Jakobus die Bewährung des christlichen Glaubens ergeben sollen, werden wohl Bedrückungen von heidnischer Seite sein, welche zum Abfall vom Glauben verleiten konnten. In solchen Versuchungen giebt Jak. 1, 5—8 für schlichte, einfache Christen den Rath: Wem es an Weisheit fehlt, der erbitte sie sich von Gott in Glauben, ohne zu zweifeln; wer da zweifelt, erhält nichts von dem Herrn. Die Bedeutung des Glaubens wird also anerkannt für die Erhörung des Gebets. Dann lesen wir 1, 9. 10: *καυχάσθω δὲ ὁ ἀδελφὸς ὁ ταπεινὸς ἐν τῷ ὕψει αὐτοῦ, ὁ δὲ πλούσιος ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ.* Da haben wir innerhalb des Christenthums Niedrige, welche sich ihrer (innern) Höhe rühmen sollen. Werden die Reichen, welche sich ihrer Erniedrigung rühmen sollen, nicht gleichfalls christliche Brüder sein? Das wird freilich immer noch nicht zugegeben. In der *ταπείνωσις* will Huther nicht das innerliche Gegenstück zu dem zunächst stehenden *ταπεινὸς* anerkennen,

---

1) Das *τῆς πίστεως*, was Peschito, Vulg., ℵAB* CKLP u. s. w. bieten, hat Tischendorf ed. VIII. mit Recht wieder aufgenommen.

sondern kraft der Beziehung auf die πειρασμοὶ V. 3 den Leidenszustand der Verfolgung finden, worin sich der Reiche befinde, oder wovon er bedroht werde. Er kann aber das Missverhältniss zu dem ταπεινὸς selbst nicht verkennen. Auch müsste dann bei dem Armen das ὕψος folgerichtig als Befreiung von solchen Zuständen verstanden werden. Blom (p. 24 sq.) meint, grammatisch lasse sich wohl ὁ ἀδελφὸς V. 9 als der allgemeine Begriff auffassen, dessen Untertheile ὁ ταπεινὸς und ὁ πλούσιος waren, aber der Sinn lasse diese Fassung nicht zu. Warum denn nicht? W. G. Schmidt (S. 51) bringt bei dieser, von Männern wie Kern, de Wette, Winer, Ewald vertretenen Fassung doch einen ganz guten Sinn heraus. „Eine tiefgehende Zerklüftung in der Gemeinde führte das Nebeneinandersein von Reichen und Armen herbei. Diesen Gegensatz berührt Jakobus — zuerst 1, 9f. Er ermahnt hier den Niedrigen, sich seiner Hoheit, und den Reichen, sich seiner Niedrigkeit zu rühmen, weil er wie die Grasesblume vergehen werde. Dabei ist der Begriff, welcher in beiden Ermahnungen festgehalten wird, der der christlichen Bruderschaft, m. a. W. zu ὁ πλούσιος ist ὁ ἀδελφὸς aus dem Vorhergehenden zu ergänzen. Hieraus folgt einmal, dass ὁ ταπεινὸς V. 19 nicht geistlich gefasst (vergl. Matth. 11, 29 ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ), und anderns, dass der Reiche nicht ausserhalb der christlichen Kirche, speciell unter den Juden gesucht werden darf. Vielmehr werden Christen und Christen einander gegenübergestellt und Beide, Arme wie Reiche, nach ihrem Verhältniss zum Christenthum betrachtet. Der Sinn der Worte ist dieser: Die Christen, welche um ihrer Besitzlosigkeit willen in Niedrigkeit leben, mögen an dem Gedanken sich aufrichten, dass sie (als Genossen des göttlichen Reiches) weit grösserer Herrlichkeit sich zu erfreuen haben, als irdische Schätze ihnen zu bieten vermögen; aber die Reichen in der Gemeinde mögen sich nicht ihres Reichthums, sondern nur ihrer Niedrigkeit (Schwachheit 2 Kor. 11, 30) rühmen, weil ihre irdische Herrlichkeit nichtig und vergänglich ist.“ Huther sagt wohl: „Aber auch das unmittelbar Folgende spricht da-

gegen, den *πλούσιος* dem *ταπεινὸς* als Christen (*ἀδελφός*) gleichzustellen; denn abgesehen davon, dass ein solcher Reicher einer so eindringenden Hinweisung auf die Vergänglichkeit des Reichthums, wie sie in den folgenden Sätzen enthalten ist, kaum bedurfte, ist wohl zu beachten, dass in den Worten: *ὅτι — παρελεύσεται* und V. 11 *οὕτω καὶ κτλ.* das Subject *ὁ πλούσιος* ist — und nicht *ὁ πλοῦτος*, wie es jene Erklärung nothwendig macht. — Nicht von dem Reichthum, sondern von dem Reichen selbst sagt Jakobus: *παρελεύσεται, μαρανθήσεται*; dies aber lässt sich nicht von dem Reichen sagen, der mit dem Armen in Christo eins ist, sondern nur von dem Reichen, der zu diesem (dem *ταπεινὸς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*) einen feindseligen Gegensatz bildet." Da hat schon Blom eingewandt, dass das anschaulichere *ὁ πλούσιος* anstatt des prosaischen *ὁ πλοῦτος* gesetzt sei. Und der so feindselige Gegensatz des Reichen zu dem Armen fällt weg, wenn man nur den Reichen qua dives und qua christianus auseinander hält. Als Reicher wird er in seinen Bahnen verwelken, wenn er auch äusserlich Christ ist. Bestehen wird er nur dann, wenn er sich als Christ selbst erniedrigt, des Reichthums innerlich entäusert hat. Was wir aus unserm Briefe wirklich ersehen, ist nur, dass das Christenthum bereits über die niedrigen Stände (vgl. Gal. 2, 10. 1 Kor. 1, 26 f.) hinausgeschritten war, schon reiche und vornehme Bekenner gefunden hatte, welche zu innerlicher Ueberwindung des Reichthums ermahnt werden mussten. Es ist ebenso essenisch [1]) als urchristlich, wenn der Verfasser den Reichthum als Hinderniss des rechten Christenthums betrachtet (vgl. Mtt. 6, 19 f. 19, 24). Selig preist dann Jak. 1, 12 denjenigen, welcher Versuchung erträgt; „denn, bewährt geworden, wird er empfangen die Krone des Lebens, welche er verhiess denen, die ihn lieben," worin Zeller

---

1) Von den Essenern sagt Philo quod omnis probus liber §. 12 p. 457: *μόνοι γὰρ ἐξ ἁπάντων ἀνθρώπων ἀχρήματοι καὶ ἀκτήμονες γεγονότες ἐπιτηδεύσει τὸ πλεῖον ἢ ἐνδείᾳ εὐτυχίας πλουσιώτατοι νομίζονται, τὴν ὀλιγόδειαν καὶ εὐκολίαν, ὅπερ ἐστί, κρίνοντες περιουσίαν.*

(Z. f. w. Th. 1863, S. 93f.) ganz richtig eine Verweisung auf Offbg. Joh. 2, 10 erkannt hat. Dabei soll niemand meinen, dass er von Gott versucht werde. Gott versucht niemanden, sondern jeder wird von seiner eigenen Begierde versucht. Die eigene Begierde lockt an, empfängt und gebiert die Sünde, die Sünde aber, nachdem sie vollendet ist, gebiert den Tod. Man lasse sich nicht beirren! Da hat Jakobus auf seine Art den *πειρασμὸς ἀνθρώπινος* des Paulus ausgeführt. Auf die eigene Begierde, offenbar nach Vermeidung äusserer Unannehmlichkeiten und Störungen des Wohlergehens, führt Jakobus die Versuchungen, welche den Glauben betreffen, zurück, wie er (4, 1 f.) auch die innern Kriege und Streitigkeiten der Christen von den Lüsten herleitet, welche in den Gliedern zu Felde ziehen.

Hat man nun aber die Versuchung von sich selbst, so hat man von Gott etwas ganz Andres. Der eigentliche Kern des Briefs Jak. 1, 17 — 5, 11 beginnt mit der Hinweisung auf die vollkommene Gabe des Christenthums, deren man sich durch den Wandel würdig beweisen soll (1, 17—27). Jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk steigt von oben herab von dem Vater der Lichter. Derselbe hat uns mit freiem Willen oder aus Gnaden (*βουληθεὶς*) geboren durch das Wort der Wahrheit, damit wir seien eine Erstlingschaft von seinen Geschöpfen[1]). Das soll man wissen. „Es sei aber jeder Mensch schnell zum Hören, langsam zum Reden; denn eines Menschen Zorn wirkt Gottes Gerechtigkeit nicht“ (1, 19. 20). Das klingt ganz essenisch. Josephus (bell. iud. II, 8, 9) erzählt, dass, wenn zehn Essener zusammensassen, niemand reden durfte ohne Einwilligung der neun, auch werden die Essener von ihm genannt *ὀργῆς ταμίαι δίκαιοι, θυμοῦ καθεκτικοί* (ebd. II, 8, 6). Unserm Verfasser wird aber die Christenheit zu solcher Mah-

---

1) Jak. 1, 18 *εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων*. Offbg. Joh. 14, 4 sagt von den 144000, welche das Gefolge de Lammes bilden: *οὗτοι ἠγοράσθησαν ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων ἀπαρχὴ τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀρνίῳ.*

nung besondre Veranlassung gegeben haben, grossentheils eher zum Reden als zum Hören bereit, leicht erregbar zu Zorn oder Entzweiung. Vielmehr in Sanftmuth soll man das eingepflanzte Wort aufnehmen, welches die Seelen zu retten vermag (1, 21 *ἐν πραΰτητι δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον τὸν δυνάμενον σῶσαι τὰς ψυχὰς αὐτῶν*). Der *ἔμφυτος λόγος* wird von Blom (p. 50 sq.) und W. G. Schmidt (S. 91, 96) richtig als das „eingepflanzte Wort" übersetzt[1]), weniger passend von Ewald als das „unverstellte, unentstellte Wort." Die Geburt durch das Wort der Wahrheit ist also doch nicht, wie bei Paulus Gal. 5, 15. 2 Kor. 5, 17, eine neue Schöpfung, sondern nur eine Einpflanzung des seligmachenden Worts, mit welchem der Mensch erst zusammenwachsen soll. Desshalb kann Jakobus seine Leser noch ermahnen, das eingepflanzte Wort auch anzunehmen. Der *ἔμφυτος λόγος* soll erst zur andern *φύσις* werden. Daher das Gewicht, welches Jakobus auf die Werke legen muss. Man soll Thäter des Worts werden, nicht bloss Hörer, indem man sich selbst betrügt. Wer bloss Hörer, nicht Thäter des Worts ist, gleicht einem Manne, welcher sein angeborenes Antlitz im Spiegel besieht, dann weggeht und sofort vergisst, wie er beschaffen war. Wer da aber hineinschaute in das vollkommene Gesetz der Freiheit und dabei beharrte, nicht ein vergesslicher Hörer, sondern ein Thäter des Worts geworden, der wird selig sein in seinem Thun (1, 25). Wenn

---

1) Das Wort *ἔμφυτος* kann hier nicht eigentlich angeboren heissen, weil die neue Geburt ja erst im Christenthum eintritt (Jak. 1, 18). Es ist also anders, wie wenn Clem. Hom. III, 12 p. 39, 18 ed. Lagard. bei dem wahren Propheten von *τῇ ὄντως ἐνφύτῳ προγνώσει* redet, ebendas. p. 39, 25. 26 sagt *προφήτης ὢν ἐνφύτῳ καὶ ἀεννάῳ πνεύματι πάντα πάντοτε ἠπίστατο*, oder wenn Clem. Hom. XVII, 17. p. 167, 7 gesagt wird: *τῷ γὰρ εὐσεβεῖ ἐμφύτῳ καὶ καθαρῷ ἀναβλύζει τῷ νῷ τὸ ἀληθές, οὐκ ὀνείρῳ σπουδαζόμενον, ἀλλὰ συνέσει ἀγαθοῖς διδόμενον.* Vgl. auch Justin Apol. II, 13 p. 51: *διὰ τῆς ἐνούσης ἐμφύτου τοῦ λόγου σπορᾶς.* Bei Jakobus ist es vielmehr, wie im Briefe des Barnabas, welcher sich c. 1 p. 2, 6. 7 freut über die seligen und herrlichen Geister seiner Leser, *οὕτως ἔμφυτον τῆς δωρεᾶς πνευματικῆς χάριν εἰλήφατε.* Ebdas. c. 9 p. 30, 5, 6 *οἶδεν ὁ τὴν ἔμφυτον δωρεὰν τῆς διδαχῆς αὐτοῦ θέμενος ἐν ἡμῖν.*

jemand gottesfürchtig (*θρησκός*) zu sein wähnt und doch seine Zunge nicht im Zaume hält, sondern sein Herz betrügt, dessen Gottesfurcht (*θρησκεία*) ist eitel. Reine und unbefleckte Gottesfurcht ist nur die werkthätige. Unser Verfasser vertritt also von vorn herein ein Christenthum verklärter Gesetzlichkeit und ernster Werkthätigkeit. Auch die neue Geburt des Christenthums und die Einpflanzung des heilbringenden Worts führt nicht hinaus über das Gesetz, sondern macht dasselbe nur zu dem *νόμος τέλειος τῆς ἐλευθερίας*. An den Christen seiner Zeit aber muss Jakobus nicht bloss die Bereitwilligkeit zum Hören des Worts, sondern auch das Fortschreiten von dem Hören zu dem entsprechenden Thun vermisst haben.

Zunächst rügt Jakobus 2, 1 — 13 an den Christen seiner Zeit das Ansehen von Personen innerhalb des christlichen Glaubens, worauf wir schon durch die Berücksichtigung reicher Christen (1, 10 f.) vorbereitet sind. Es macht nur Schwierigkeit, wie wir 2, 2 — 4 verstehen sollen. Ich übersetze: „Denn wenn da eintritt (*ἐὰν γὰρ εἰσέλθῃ*) in eure Synagoge ein Mann mit goldenen Ringen in glänzendem Gewande, aber auch eintritt (*εἰσέλθῃ δὲ καὶ*) ein Mann in schmutzigem Gewande, ihr aber schauet (*ἐπιβλέψητε δὲ*) auf den, der das glänzende Gewand trägt, und saget: „Du sitze hier schön“ und zu dem Armen saget: „Du stehe dort oder sitze unter meiner Fussbank: würdet ihr da nicht in euch selbst zweifeln und werden Richter von schlechten Gedanken“? Darüber ist man schon einig, dass die *συναγωγή* die christliche Gemeindeversammlung (vergl. Hebr. 10, 25 *ἐπισυναγωγή*) bedeutet, wie bei den Ebioniten des Epiphanius (Haer. XXX, 18). Aber man denkt hier gewöhnlich an einen Fall der Wirklichkeit und fasst den Nachsatz *οὐ διεκρίθητε ἐν ἑαυτοῖς καὶ ἐγένεσθε κριταὶ διαλογισμῶν πονηρῶν;* als Rüge auf[1]). Huther und

1) Blom (p. 48 not.) wollte gar das *ἐν* streichen und *διεκρίθητε ἑαυτοῖς* nach Jud. V. 9. (Apg. 11, 2) erklären, hat aber in Theol. Tijds. 1872 p. 271 sq. seine Ansicht zurückgenommen und ziemlich wie Huth[er] erklärt.

W. G. Schmidt (S. 54) erklären: „Waret ihr da nicht mit eurem Glauben, nach welchem der äussere Glanz und Reichthum etwas durchaus Nichtiges ist, in Widerspruch gerathen und wurdet Richter von bösen Gedanken“ (Genit. qualitatis)? Ewald erklärt: „und ihr zweifeltet nicht bei euch selbst in eurem Geiste, ob das recht sei oder nicht, und wurdet nicht Richter böser Gedanken“? Immer denkt man an einen Fall der Wirklickkeit und geht nur darüber noch auseinander, ob der Reiche und der Arme hier als Christen oder Nichtchristen zu denken sind. Huther und Ewald halten Beide für Nichtchristen, Blom (p. 26) wenigstens den Reichen. Allein aus Jak. 2, 6. 7 erfahren wir ja, dass die nichtchristlichen Reichen in Wirklichkeit die Christen vergewaltigten, an die Gerichte brachten und das nomen christianum lästerten. Da werden sie wohl schwerlich aus blosser Neugierde in eine christliche Versammlung eingetreten sein. Und eine Christengemeinde jener Zeit sollte in ihren Versammlungen solche Verfolger obenan gesetzt haben? Eher lässt es sich hören, wenn W. G. Schmidt (S. 52) den Reichen wie den Armen für Christen hält. Aber nicht als erfahrungsmässige Wirklichkeit, sondern nur als Möglichkeit begründet dieser Fall die Mahnung, nicht in Ansehen von Personen den christlichen Glauben zu haben. Darauf weist schon das wiederholte ἐὰν im Vordersatze hin, und zu dem Nachsatze lässt sich nach Al. Buttmann's NTlicher Grammatik S. 187. 194f. recht gut ein ἄν hinzudenken [1]). Das Verwerfliche der Prosopolepsie innerhalb des christlichen Glaubens macht Jakobus seinen Lesern nur an einem Aeussersten anschaulich, an welchem sie selbst das Gegentheil des christlichen Glaubens finden werden. Aber immer war Grund vorhanden zu der Erinnerung, dass Gott die weltlich Armen zu Reichen an Glauben und Erben des verheissenen Reichs gemacht hat, und die Christen jener Zeit hatten den Armen bereits verunehrt (Jak. 2, 5. 6[a]). Zu den nicht christlichen

1) Der ganze Satzbau ist ähnlich, wie Jak. 2, 14—17, auch in der Frageform des Nachsatzes.

Reichen geht Jakobus erst 2, 6[b]. 7 über. Die Reichen vergewaltigen die Christen, bringen dieselben an die Gerichte und lästern den schönen Namen, welcher über sie genannt worden ist. Dass dieser schöne Name eben das nomen christianum ist, wird von Huther und Blom (p. 27 sq.) mit Recht behauptet, auch von W. G. Schmidt (S. 52) anerkannt. Der Letztgenannte will auch diese Reichen noch für Christen erklären, muss aber desshalb die Lästerung des Namens Christi gegen den Augenschein für bloss indirect erklären. Die Reichen Jak. 2, 3 und 2, 6. 7 werden also von Huther und Blom gleichmässig für Nichtchristen, von W. G. Schmidt gleichmässig für Christen gehalten. Aber die Einheit, welche zwischen denselben stattfindet, kann sie sehr wohl nur als Reiche, nicht als Christen oder Nichtchristen betreffen. Innerhalb des Christenthums soll man die Reichen, welche der Verfasser gar nicht gern sieht, um so weniger bevorzugen, da sie ausserhalb des Christenthums das nomen christianum verfolgen und lästern. Das königliche Gesetz, welches den Nächsten wie sich selbst zu lieben gebietet, soll man nicht übertreten durch Ansehen von Personen. Wer das ganze Gesetz beobachtet, aber in einem einzigen verstösst, ist Uebertreter des Gesetzes. So soll man reden und handeln, wie Solche, die durch das Gesetz der Freiheit gerichtet werden sollen. „Das Gericht ist unbarmherzig gegen den, welcher keine Barmherzigkeit gethan hat; es rühmt sich aber Barmherzigkeit gegen das Gericht."

Von der Bevorzugung der Reichen und Vornehmen innerhalb des Christenthums schreitet Jak. 2, 14—26 fort zu der Bestreitung der Rechtfertigung durch den Glauben allein. Ein vorgeblicher Glaube ohne Werke kann nicht retten, ist nicht mehr als der blosse Wunsch: „Wärmet und sättiget euch" ohne thätliche Hülfe. So ist auch der Glaube ohne Werke todt an sich selbst. Nun fährt aber Jak. 2, 18 fort: *ἀλλ' ἐρεῖ τις Σὺ πίστιν ἔχεις, κἀγὼ ἔργα ἔχω· δεῖξόν μοι τὴν πίστιν σου χωρὶς τῶν ἔργων, κἀγὼ δείξω σοὶ ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν.* Mit *ἀλλ' ἐρεῖ τις* lässt Blom (p. 144 sq.) den Jakobus wirklich eine Einwendung gegen das Vorhergehende einführen

die Gegenrede eines Pauliners gegen den Satz, dass der blosse Glaube todt ist. Aber da müssen die Worte erst so umgedeutet werden, dass der Sinn herauskommt: „Ihr sprecht da von dem Glauben, welcher keine Werke habe; aber das möget ihr nicht thun. Habt ihr auch Glauben, ihr könnt ihn mir nicht zeigen, wenn ihr keine Werke habt; ich will euch aus meinen Werken den Glauben sehen lassen. Glaube und Werke sind doch unzertrennlich. Der Glaube ist die Quelle der letztern.“ Da würden die Rollen ganz vertauscht sein. Der Pauliner würde zu seinem judenchristlichen Gegnern sagen: „Du hast Glauben und ich habe Werke.“ Er würde seinen Gegner auffordern, doch einmal „seinen Glauben“ ohne die Werke zu zeigen, also die gegnerische Behauptung zugestehen, dass der Glaube ohne Werke nichts ist, auch von seiner eigenen Seite, wiefern er erst aus den Werken seinen Glauben zeigen wollen würde. So kann man nun und nimmermehr einen Pauliner geredet haben lassen[1]). Das Weitere Jak. 2, 19 (σὺ πιστεύεις ὅτι εἷς ὁ θεός ἐστιν) 20 (θέλεις δὲ γνῶναι, ὦ ἄνθρωπε κενέ) lässt Blom selbst von judenchristlicher Seite zu einem paulinischen Manne des blossen Glaubens geredet sein. Und Jak. 2, 18 sollte mit σὺ der Pauliner einen Judenchristen anreden? Dass Σὺ πίστιν ἔχεις, κἀγὼ ἔργα ἔχω kein Pauliner gesagt haben kann, erkennt Weiffenbach (S. 12f.) an, lässt diese Worte aber doch nicht ganz des Jakobus eigene Meinung ausdrücken: Jakobus lasse einen Dritten (τις), der zwischen beiden gegnerischen Ansichten, der des Jakobus und der seines Widersachers, zu vermitteln sucht, auftreten und führe ihn mit jenen paar Worten redend ein. Dass diese Fassung nicht durchführbar ist, meine ich in meiner Anzeige (Z. f. w. Th. 1872. I. S. 129) nachgewiesen zu haben. Wie in der zweiten Vershälfte, so redet Jakobus auch in der ersten zu demselben Manne des blossen Glaubens. Es fragt sich nur, wie sich Jakobus denn selbst mit ἀλλ᾽ ἐρεῖ τις (vgl. 1 Kor.

1) Die Erklärung Blom's ist mit Recht bestritten worden von Jungius (Theol. Tijdschrift 1871 p. 478 sq.) und Martens, wogegen Blom sich zu vertheidigen versucht hat (Theol. Tijdschrift 1872. III. p. 241 sq.).

15, 35) eine Einwendung machen kann, wenn er doch nach wie vor die Unzulänglichkeit des blossen Glaubensstandpuncts auseinandersetzt? Am Ende macht der Verfasser sich nur insofern eine Einwendung, als er 2, 14—17 dem Gegner, von welchem er bisher nur in der 3. Person geredet hatte, noch nicht scharf genug entgegengetreten war, was er nun mit lebhafter Anrede (in der 2. Person) thut[1]). Das *ἀλλ' ἐρεῖ τις κτλ.* würde dann so viel heissen als: „Ja, man kann sagen: Du hast Glauben, und ich habe Werke; zeige mir deinen Glauben ohne die Werke, und ich werde dir zeigen aus meinen Werken den Glauben. Du glaubst, dass Gott Einer ist, du thust wohl, auch die Teufel glauben's und starren. Willst du aber erkennen, du leerer Mensch, dass der Glaube ohne Werke todt[2]) ist" (2, 18—20)? Hiermit ist der Glaube ohne Werke sachlich als todt und werthlos dargestellt, aber auch der Schriftbeweis für diese Behauptung eingeleitet: „Abraham unser Vater[3]) ward er nicht aus Werken gerechtfertigt, da er den Isaak seinen Sohn darbrachte auf den Opferaltar? Du siehst, dass der Glaube mitwirkte mit seinen Werken, und aus den Werken ward der Glaube vollendet, und es ward ihm angerechnet zur Gerechtigkeit, und Freund Gottes ward er genannt[4]).

1) Auch Ewald (S. 200) erkennt in Jak. 2, 18—23 eine noch ganz neue, weit strengere, schneidendere und überlegenere, auch ausführlichere und bestimmtere Widerlegung jenes Wahns, welche der Verfasser nur einem Andern wie einem höhern Richter in den Mund gelegt haben soll) „als wäre es Christus selbst, wie er einst leibte und lebte, dessen Stimme nun so redend und richtend hier einfallen könnte."

2) Jak. 2, 20 lese ich *νεκρὰ* mit bei den Syrern, ℵC[2]KLP u. s. w., nicht *ἀργή*, was eine Tautologie ergeben würde, mit ltBC* nahm. Tischdf.

3) Jak. 2, 21 *Ἀβραὰμ ὁ πατὴρ ἡμῶν* erinnert allerdings an Röm. 4, 1 *Ἀβραὰμ τὸν πατέρα* (oder *προπάτορα*) *ἡμῶν κατὰ σάρκα*. 4, 12 *τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ*. Apg. 7, 2 *τῷ πατρὶ ἡμῶν Ἀβραάμ*. Joh. 8, 53 *τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ*.

4) Jak. 2, 23 *καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη*. Darüber meine ich in de Anmerkung zu Clem. Rom. epi I. c. 10 p. 12, 9. 10 mehr geboten z haben, als Blom (p. 150. 277).

Ihr sehet, dass aus Werken gerechtfertigt wird der Mensch und nicht aus Glauben allein. Gleicherweise auch Rahab die Hure ward sie nicht aus Werken gerechtfertigt, da sie aufnahm die Boten und auf anderm Wege hinaustrieb? Denn wie der Leib ohne Geist todt ist, so ist auch der Glaube ohne Werke todt" (2, 21—26). Abraham, welchen Paulus als schlagendes Beispiel der Glaubensgerechtigkeit dargestellt hatte (Gal. 3, 6 f. Röm. 4, 1 f.), wird hier als schlagendes Beispiel der Werkgerechtigkeit aufgestellt. Jakobus geht aber nicht, wie Paulus, von Abrahams Glauben an die Verheisung, sondern von seiner Opferung Isaaks aus (vgl. Hebr. 11, 17 f.). Der Glaube erscheint ihm bei Abraham eben nicht als Hauptsache, sondern nur als Gehülfe der Werke. Die Hure Rahab hat der Hebräerbrief (11, 31) als ein Beispiel des rettenden Glaubens angeführt, da sie die Späher freundlich aufnahm (*δεξαμένη τοὺς κατασκόπους μετ' εἰρήνης*.) Eben wegen dieser Boten meint Jakobus sie als ein augenfälliges Beispiel der Werkgerechtigkeit darstellen zu dürfen.

Dass diese Erörterung unsers Jakobus im besten Einklange mit Paulus stehe, kann noch Huther behaupten, welcher den Abraham erst auf Grund seines Thuns eine thatsächliche Gerechterklärung „am Ende seines heilsgeschichtlichen Lebens als ein unverlierbares Gut" erhalten haben lässt (2, 21). W. G. Schmidt (S. 178) gesteht schon eine gewisse Verschiedenheit zwischen Paulus und Jakobus zu hinsichtlich der Bedingungen, an welche das *δικαιοῦσθαι* geknüpft werde. Aber es soll hier „wie überhaupt keine Reminiscenz aus brieflichen Lehrdarlegungen Pauli, so keine bewusste Polemik gegen den Grundgedanken derselben zu finden" sein. (S. 173). Und doch soll Jak. 2, 14 f. auf specifisch paulinische Gedanken Rücksicht nehmen (S. 181). Aehnlich will Ewald (S. 198) es nicht leugnen, dass die vom Apostel Paulus aufgestellte Lehre über den Glauben zu dieser Abhandlung die nächste Veranlassung gab. Dass namentlich das Sendschreiben an die Römer den Anlass reichte, erhelle aus der ganzen Art der Darstellung, welche Jakobus seinen Worten giebt, vorzüglich aus V. 21—23 vgl. mit V. 24—26. Nun verkenne zwar Jakobus durchaus nicht weder

die schon von Christus selbst gelehrte und unvergleichlich hohe Wichtigkeit des Glaubens überhaupt noch die eigenthümliche Höhe und Herrlichkeit des christlichen. Allein ein Missverstand der Worte des Paulus sei möglich gewesen, wenn man ihn allein für hinreichend hielt. Dergleichen Windungen hat Grimm (a. a. O. S. 381 f.) hinreichend beleuchtet. Die unausgleichbare Verschiedenheit des Paulus von Jakobus wird schon vollständig anerkannt bei Weiffenbach (S. 78 f.), welcher bereits eine bewusst-gegensätzliche Beziehung des Jakobus auf die paulinischen Grundgedanken zugiebt, nur das Anstreben einer Verständigung hinzufügt (S. 104). Diese Zuthat haben Grimm und Blom (p. 153 sq.) mit Recht weggelassen. Der Erstere sagt treffend: „Es wird also wohl dabei sein Bewenden haben, dass der Verfasser des Jakobusbriefs seine Polemik gegen Paulus Lehre selber richtet, freilich ohne dieselbe zu treffen, ihr Missverständniss also auf Rechnung des Verfassers kommt, und derselbe sicher nur aus Scheu vor dem hohen Ansehen des von ihm bestrittenen Apostels dessen Namen nicht genannt hat." Paulus hatte den Glauben ohne Werke des Gesetzes für rechtfertigend erklärt (Röm. 3, 28), dem Gesetze die Kraft zu beleben schlechthin abgesprochen (Gal. 3, 21). Und der Hebräerbrief hatte eben die Werke des Gesetzes als „todte Werke" bezeichnet (Hebr. 6, 1, f. 9, 14). Da erklärt unser Jakobus den Glauben ohne Werke für todt, für einen Leib ohne den beseelenden Geist. Den Glauben ohne Werke kann man nicht einmal aufweisen, und man hat mit demselben nichts voraus vor den Teufeln. Dagegen aus den Werken kann man auch den Glauben aufweisen. Der blosse Glaube ist sowenig selbständig, dass er nur als Hülfsmacht die Werke unterstützt. Er bleibt auch unvollkommen, bis er aus den Werken seine Vollendung erhält. Weit gefehlt, den Glauben als die Seele der Werke gelten zu lassen, ist der Verfasser so kühn, die Werke vielmehr für die Seele des Glaubens zu erklären.

Gewöhnlich lässt man den Jakobus hier mit seiner Bestreitung des Paulinismus, wenn man sie anerkennt, zu Ende sein. Allein den Paulinismus behält Jakobus immer noch in

Auge, wenn er 3, 1—12 vor dem Zudrange zum Lehrerberufe und vor Zügellosigkeit der Zunge warnt. Man vergleiche nur die pseudoclementinischen Schriften. Der zu der ältesten Grundlage derselben gehörende Brief des Petrus an Jakobus rühmt c. 1 die Fürsorge der Juden für das Lehramt: *οὗ εἵνεκεν οὐδενὶ διδάσκειν ἐπιτρέπουσιν, ἐὰν μὴ πρότερον μάθῃ πῶς δεῖ ταῖς γραφαῖς χρῆσθαι.* Und in demselben Gegensatze gegen den Paulinismus bestimmen die *Περίοδοι Πέτρου* (Clem. Recogn. IV, 35), dass die gläubigen Heiden keinen Lehrer aufnehmen sollen, welcher nicht nach Jerusalem gegangen und dort von dem Oberhaupte der Urgemeinde geprüft worden ist. So hat schon unser Jakobus die Christen gewarnt, nicht in zu grosser Zahl Lehrer zu werden, als welche sie ein um so schwereres Urtheil empfangen werden. Mit dem Zudrange zum Lehrberufe hing zusammen eine Zungenfertigkeit, welche schon Jak. 1, 19, 26 berührt ward. So wird denn auch hier fortgefahren: Wer im Worte nicht verstösst, der ist ein vollkommener Mann, mächtig den ganzen Leib zu zügeln. Die Zunge ist ein kleines Glied und prahlt doch gross. Sie ist ein Feuer, die Welt (ein Mikrokosmos) der Ungerechtigkeit in unsern Gliedern, die da befleckt den ganzen Leib und in Brand setzt das Rad der Geburt und in Brand gesetzt wird von der Hölle. Jak. 3, 6: *καὶ ἡ γλῶσσα πῦρ, ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας ἡ γλῶσσα καθίσταται ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν, ἡ σπιλοῦσα ὅλον τὸ σῶμα καὶ φλογίζουσα τὸν τροχὸν τῆς γενέσεως καὶ φλογιζομένη ὑπὸ τῆς γεέννης.* Da ist nicht mit Blom (p. 298 sq.) *ὁ κόσμος τῆς ἀδικίας ἡ γλῶσσα* als Glosse zu beseitigen, aber auch der *τροχὸς τῆς γενέσεως* genauer zu erwägen, als es bisher geschehen ist. Huther erklärt: „das Rad der Geburt" als das von Geburt an umlaufende Rad. „Eine seltsame Vorstellung" sage ich mit W. G. Schmidt (S. 132). Das *πρόσωπον τῆς γενέσεως* Jak. 1, 23 ist wohl das Angesicht, welches man durch die natürliche Geburt besitzt. Aber welches Rad hat der Mensch denn von Geburt? W. G. Schmidt (S. 131 f.) erklärt: „den Umkreis des Lebens," die Lebenssphäre des Menschen, in deren Centrum gleichsam die Zunge (als Person gedacht) stehe, rings um sich

Verderben bereitend. Aber es steht eben nicht da: *τὴν σφαῖραν τῆς γενέσεως*. Blom (p. 298) weiss mit dem Rade der Geburt eigentlich nichts anzufangen. Ich bin schon durch den *θρησκὸς* Jak. 1, 26 an die orphische Mystik erinnert worden und finde den Schlüssel für diesen auffallenden Ausdruck bei Lobeck (Aglaophamus etc. Tom. II. p. 796 sq.) Eben die Orphiker nannten den Kreislauf der Seelen in immer neuen Lebensläufen einen *κύκλος*, auch *κύκλος γενέσεως*, ja geradezu *τροχός*[1]). Wenn man dem *τροχὸς τῆς γενέσεως* nach orphischer Lehre durch die Weihen entgehen kann, so kann man ihn nach Jakobus dagegen durch die Zunge erst recht in Brand setzen. Die Zunge vermag kein Mensch zu bändigen. Sie ist ein unruhiges Uebel voll von todbringendem Gifte. Aus demselben Munde kommt Segen und Fluch.

Den Gegensatz gegen ein glaubensseliges, lehrsüchtiges und zungenfertiges Christenthum finde ich noch Jak. 3, 13—18, wo vor dem Weisheitsdünkel gewarnt wird. Wer weise und kundig sein will, der zeige aus dem schönen Wandel seine Werke in Weisheitssanftmuth. Wenn man aber bittern Eifer und Parteisucht im Herzen hat, dann rühme man sich nur nicht und lüge gegen die Wahrheit! Solche Weisheit, sagt Jakobus 3, 15, kommt nicht von oben herab, sondern ist irdisch,

---

1) Simplicius in l. de coelo II. p. 91 b sagt von Ixion: *προσδέδεται δὲ ὑπὸ τοῦ θεοῦ τῷ τῆς μοίρας τροχῷ καὶ τῆς γενέσεως, ὃν ἀδύνατον μεταλλάξαι κατ' Ὀρφέα τὸν μὴ θοὺς ἐλεήσαντα* (*θεσμοὺς τελέσαντα?*), *οἷς ἔταξεν ὁ Ζεὺς ἀλιταίνουσι* (wohl *ἀλθαίνουσι*) *ποικίλεσθαι* (l. *ποικίλλεσθαι*) *καὶ ἐγκαλινδεῖσθαι ἀνθρωπίνας ψυχάς*. Proklos in Tim. V. p. 330 *μία σωτηρία ψυχῆς τοῦ κύκλου τῆς γενέσεως ἀπαλλάττουσα ἡ πρὸς τὸ νοερὸν εἶδος ἀναδρομὴ ἀπὸ τῆς περὶ γένεσιν πλάνης ἧς καὶ οἱ παρ' Ὀρφεῖ τῷ Διονύσῳ καὶ τῇ Κόρῃ τελούμενοι τυχεῖν εὔχονται.*

Κύκλου τ' αὖ λῆξαι καὶ ἀναπνεῦσαι κακότητος.

Hieronymus ad Rufin. III, 39 (Opp. II, 566) Audi quid apud Graecos Pythagoras primus invenerit, immortales esse animos et de aliis corporibus in alia transire, quod quidem et Virgilius in sexto Aeneidis volumine (748) sequens loquitur: Hos omnes ubi mille rotam volvere per orbem. Von dem *κύκλος τῆς γενέσεως* spricht noch Proklos in Tim. I, p. 32, in Theol. VI, 3 p. 351.

psychisch, dämonisch. Die Weisheit von oben herab ist zuerst heilig, dann friedlich, und Gerechtigkeitsfrucht wird in Frieden gesäet. Die Weisheit, deren man sich gegen die Wahrheit rühmte, hat dem Verfasser ohne Zweifel in der Wirklichkeit vorgelegen. Schwegler (Nachapostol. Zeitalter II. S. 442) fand hier eine unverkennbare Beziehung auf jene einflussreiche Erneuerung der paulinischen Lehre durch die Gnostiker. Allein wozu eine Erneuerung des Paulinismus? Man kommt, wie auch Blom (p. 163 sq.) gesehen hat, vollkommen durch mit der paulinischen Lehre selbst, ja findet den Schlüssel für diese ganze Ausführung in den Briefen des Paulus. Derselbe hatte ja selbst schon 1 Kor. 1, 17 f. 2, 1 4, 13 den Vorwurf zurückzuweisen, dass er in weltlicher Weisheit das Evangelium verkündige.[1]) Und er legt 1 Kor. 2, 8 f. die Weisheit dar, welche er unter den Vollkommenen reden will, die Weisheit nicht dieses Weltalters oder dieser Welt, sondern gelehrt vom Geiste Gottes, worüber 1 Kor. 2, 14. 15: *ψυχικὸς δὲ ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ, — ὁ δὲ πνευματικὸς ἀνακρίνει τὰ πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται.* Da Jakobus doch nicht ins Blaue hineingeredet haben kann und gegen den Paulinismus bereits gegnerisch aufgetreten ist, den Pauliner gar als einen leeren Menschen angeredet hat (2, 20), so kann man kaum im Zweifel sein, welche Weisheit er hier vor Augen hat. Eben die paulinische Weisheit erklärt er für nicht himmlisch, sondern irdisch, für nicht pneumatisch, sondern psychisch, für nicht göttlich, sondern dämonisch. Keine andre Weisheit hatte ja damals in der Christenheit Streit erregt und konnte die Gegenüberstellung einer friedlichen Weisheit veranlassen. Der Gegensatz gegen den Paulinismus steigert sich also bis zu dem Vorwurfe einer rein teuflischen Weisheit.

Die ganze innere Zerrissenheit der Christenheit, in welcher er die traurige Folge des Paulinismus sieht, führt Jak. 4, 1—10 zurück auf sittliche Verderbtheit. Woher die Kriege und Strei-

---

[1]) Vgl. meine Ausführung in der Z. f. w. Th. 1872. II. S. 207 Anm.

tigkeiten unter den Christen? Dass Jakobus den Paulus für den eigentlichen Ruhestörer hält, kann man auch daraus ersehen, dass er gerade mit Röm. 7, 23 antwortet: „von euren Lüsten her, welche in euren Gliedern zu Felde ziehen." Man begehrt und hat nicht, man mordet[1]) und eifert und kann es nicht erlangen; man streitet und kriegt und hat nicht, weil man nicht bittet; man bittet und empfängt nicht, weil man schlecht bittet, damit man es in seinen Lüsten vergeude. Das ehebrecherische Geschlecht[2]) der damaligen Christenheit wird dann erinnert, dass die Freundschaft der Welt Feindschaft ist gegen Gott. Gegen diese Weltbefreundung, welche er beklagt, beruft sich Jak. 4, 6. 6 auf die Schrift, aber nicht so in's Blaue hinein, wie noch Huther, W. G. Schmidt (S. 94)und Tischendorf ed. VIII. meinen, indem sie ihn abschliessen lassen mit *ἢ δοκεῖτε ὅτι κενῶς ἡ γραφὴ λέγει.* Nicht als selbständiger Satz des Verfassers, sondern als Schriftstelle folgen die Worte: *Πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ το πνεῦμα ὃ κατῴκησεν*[3]) *ἐν ἡμῖν, μείζονα δὲ δίδωσιν χάριν.* Freilich ist diese Schriftstelle nirgends zu finden, auch nicht Gen. 6, 1 f., wo sie noch Baur (theol. Jahrbb. 1855, S. 573 f.) finden wollte. Desshalb sind die Worte aber nicht mit Blom (p. 89) nebst dem folgenden *διὸ λέγει* als Interpolation zu beseitigen. Sie stammen vielmehr, wie Ewald (S. 211), nur mit unrichtiger Abtrennung von *μείζονα δὲ δίδωσιν χαριν*, bemerkt, aus irgend einer jetzt verlo-

---

[1]) Das *φονεύετε* Jak. 4, 2 ist allerdings ein starker Ausdruck, welchen Ewald in *φθονεῖτε* verändern möchte. Aber starke Ausdrücke entsprechen ganz der erregten Stimmung des Verfassers. Sagt doch auch 1 Joh. 3, 15, dass jeder, welcher seinen Bruder hasst, ein Menschenmörder ist.

[2]) Jak. 4, 4 ist die rec. *μοιχοὶ καὶ μοιχαλίδες*, welche Blom (p. 295 sq.) vertheidigt, durch viele Hss. (ℵ^c KLP al.) geschützt. Lachmann, Tischendorf, Huther, G. W. Schmidt (S. 81) wollen nach ℵ*AB bloss *μοιχαλίδες* lesen. Allein wenn in diesen wenigen Hss. das *μοιχοὶ καὶ* fehlt, so fehlt umgekehrt *καὶ μοιχαλίδες* in It. (ff.) Vulg Peschito u. s. w., was der alte Griesbach wohl bemerkt hat.

[3]) So It. Syr. utq. KLP und die meisten Hss., *κατῴκισεν* nach ℵAB Lachm., Tischdf.

renen Schrift. Die Worte können nur heissen: „Zum Neide begehrt der Geist[1]) welcher in uns Wohnung nahm, grösser aber giebt er (Gott) Gnade.“ Gegen den Zusammenhang scheint es mir zu streiten, wenn noch Blom (p. 89) und W. G. Schmidt (S. 92 f.) hier den Geist Gottes finden wollen. Nein, zum Neide gegen das Göttliche, also feindlich gegen Gott begehrt der Geist (der Welt), welcher in uns Wohnung nahm; doch noch grösser ist die Gnade, welche Gott giebt. Daher die weitere Schriftstelle (Prov. 3, 34): „Gott widersteht Hochmüthigen (weltlich gesinnten), Demüthigen aber giebt er Gnade.“ So werden denn die Leser ermahnt, sich Gott unterzuordnen, aber dem Teufel zu widerstehen, welcher dann vor ihnen fliehen wird. Sie mögen Gott nahen, und er wird sich ihnen nahen. Die verweltlichten Christen mögen sich demüthigen vor Gott, und er wird sie erhöhen.

Auf die innern Zwistigkeiten der Christenheit weisen immer noch zurück die Ermahnung Jak. 4, 11. 12, dass die christlichen Brüder nicht wider einander reden oder den Bruder richten sollen, was eben Paulus Röm. 2, 1 f. 14, 3 f. den Judenchristen nachgesagt hatte. Judenchristen wird auch unser Verfasser vor allen vor Augen haben, da er solches Verfahren als ein Reden gegen das Gesetz und als ein Richten des Gesetzes selbst darstellt. Dem Einen Gesetzgeber und Richter soll man das Richten überlassen.

Mehr in das gewöhnliche Leben geht die Mahnung Jak. 4, 13—17 ein. Die Christen erscheinen hier als Handelsleute, welche, ohne an ihre Vergänglichkeit zu denken, sagen: „in dieser oder jener Stadt wollen wir bleiben und Geschäfte machen,“ anstatt zu sagen: „so Gott will, oder wir leben werden, werden wir dieses oder jenes thun.“ Bei solchen Christen rügt Jakobus ein hoffärtiges Rühmen. Seine Ansprache erinnert wieder an die Essener, welche Philo (quod omnis probus liber §. 12 p. 457) so beschreibt: *ἐμπορίας γὰρ ἢ καπηλείας ἢ ναυκλη-*

---

1) Für den Ausdruck vgl. Ps. 42 (41), 1 *ἐπιποθεῖ ἡ ψυχή μου πρὸς σέ, ὁ θεός.*

ρίας οὐδ᾽ ὄναρ ἴσασι, τὰς εἰς πλεονεξίαν ἀφορμὰς ἀποδιοπομπούμενοι

Es scheinen allerdings nichtchristliche Reiche zu sein, welchen Jakobus 5, 1—6 die zukünftigen Leiden vorhält. Dieselben sind besonders als grosse Grundbesitzer gedacht, weil der vorenthaltene Lohn der Ernte-Arbeiter auf ihren Ländereien schreit, und die Rufe der Schnitter in die Ohren des Herrn Zebaot gedrungen sind. Für Christen kann diese Reichen nur noch W. G. Schmidt (S. 54) halten. Wir brauchen dieselben nicht einmal mit Blom (p. 34) vorwiegend für Juden zu halten, weil die Beschwerden über sie bis zu dem Herrn Zebaot gedrungen sein sollen. Denn wir befinden uns hier einmal in der Diaspora. Wir haben hier vielmehr reine Heiden vor uns, welche (wie 2, 6. 7) als Verfolger der Christen erscheinen. „Ihr verurtheiltet, ihr mordetet den Gerechten, nicht widersteht er euch.“ Die grossen Grundbesitzer möchte man übrigens eher in Italien als in Alexandrien suchen, wenn man einmal an ein einzelnes Land zu denken hätte.

Dagegen werden die christlichen Brüder Jak. 5, 7—11 ermahnt, langmüthig die nahe Erscheinung Christi abzuwarten. „Seufzet nicht, Brüder, gegeneinander, damit ihr nicht gerichtet werdet; siehe, der Richter steht vor den Thüren.“ (4, 9.) An einen gemitus accusatorius kann ich hier nicht mit Huther denken, weil das Folgende Vorbilder der Geduld in Leiden an den Propheten, Ijob und dem Herrn aufstellt.

Jak. 5, 12 werden die Christen ermahnt: *πρὸ πάντων δέ, ἀδελφοί μου, μὴ ὀμνύετε, μήτε τὸν οὐρανὸν μήτε τὴν γῆν μήτε ἄλλον τινὰ ὅρκον· ἤτω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὔ, ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσιν πέσητε.* Ganz wie Josephus bell. iud. II, 8. 6 von den Essenern sagt: *τὸ δὲ ὀμνύειν περιίστανται, χεῖρόν τι τῆς ἐπιορκίας ὑπολαμβάνοντες.* Aber auch ganz nach Matth. 5, 34 f., nur dass hier das Christuswort Mt. 5, 37 noch in seiner älteren, einfachern Gestalt angeführt wird, vgl. m. Evangelien S. 63, Anm. 1.

Unter den Ermahnungen Jak. 5, 13—18 tritt namentlich die hervor, dass man in Krankheitsfällen die Aeltesten der Ge-

meinde herbeirufen soll, damit sie über dem Kranken beten und ihn mit Oel salben sollen im Namen des Herrn (5, 14 vgl. Marc. 6, 13).

Den Schluss macht die Erinnerung Jak. 5, 19. 20, dass, wenn Jemand abgeirrt ist von der Wahrheit, und man ihn bekehrt, derjenige, welcher einen Sünder bekehrt hat vom Irrthumswege, erkennen soll, dass er eine Seele vom Tode retten und eine Menge von Sünden bedecken wird.

Die Christenheit ausser Palästina, an welche der Verfasser schrieb, konnte noch als das zwölfstämmige Israel bezeichnet werden, womit ebenso wenig wie in der Offenbarung Johannis gesagt ist, dass die Gemeinden rein judenchristlich gewesen wären. Dass Jakobus 2, 21 den Abraham noch „unsern Vater“ nennt, mag man nicht ganz buchstäblich nehmen. Aber ernstlich ist es gemeint, wenn Jak. 1, 25. 2, 8 f. 4, 11. 12 die Christen noch unter das Gesetz stellt. Doch ist das Gesetz für die Christen schon das vollkommene Gesetz der Freiheit (1, 25), und das königliche Gesetz ist das der Nächstenliebe Lev. 19, 18, vgl. Jak. 2, 8 mit Matth. 22, 38. Die christliche Gemeindeversammlung nennt Jak. 2, 2 noch Synagoge.

Innerhalb der Christenheit hebt Jakobus nicht etwa den Unterschied von geborenen Juden und geborenen Heiden, sondern vielmehr von Reichen und Armen hervor (1, 9. 10 2, 1 f.). Den Reichthum und Handelsgeschäfte (4, 13 f.) sieht der Verfasser innerhalb des Christenthums nur ungern, indem er in dieser Hinsicht eine ebenso essenische wie urchristliche Gesinnung kund giebt. Zu seinem Aerger wurden in der Christenheit schon Personen angesehen, Reiche und Vornehme bevorzugt, Arme verunehrt, worin Jak. 4, 1 f. eine Verkehrung des christlichen Glaubens in Zweifel erkennt. Die Christenheit erscheint ihm überhaupt schon ganz verweltlicht. Man hat angefangen, sich mit der Welt zu befreunden (4, 4), die Abhängigkeit von Gott zu vergessen (4, 15 f.) Und doch werden die Christen von der Welt angefeindet. Eben die Reichen dieser Welt verge-

waltigen die Christen, schleppen sie in die Gerichte und lästern das nomen christianum (2, 6. 7). Die Reichen haben auf solche Weise den christlichen Armen verurtheilt, ja getödtet (5, 6). Anfeindung des christlichen Glaubens von Seiten der Welt wird eben desshalb, weil die Christenheit selbst schon so weltlich geworden ist, zu einer gefährlichen Versuchung. Und Jakobus 1, 2 f. beginnt mit der Mahnung, dass man die mannigfaltigen Versuchungen für lauter Freude achten, durch Bewährung des Glaubens bestehen soll. Dabei merkt man die weltliche Gesinnung, welche in die Christenheit schon eingedrungen war, aus der Bestreitung der Rede, dass man von Gott versucht werde (1, 13 f.)

Aber nicht bloss von aussen, sondern auch von innen sieht Jakobus das wahre Christenthum gefährdet. Wenn er den Unterschied von Christen jüdischer und heidnischer Geburt unberührt lässt, so verficht er um so mehr sein gesetzliches Christenthum gegen das gesetzesfreie des Paulinismus. Es handelt sich da keineswegs bloss um die Rechtfertigung aus Werken, welche Jakobus 2, 14—26 mit Rücksicht auf die Paulus-Briefe und den Hebräerbrief gegen die Rechtfertigung aus Glauben allein vertheidigt. Hierher gehört auch der übergrosse Zudrang von Christen zum Lehrberufe, die überhand nehmende Zungenfertigkeit und vor allem der Weisheitsdünkel einer Partei, welche sich aufblähte und den Frieden störte. Nur ein leeres Gehirn kann meinen, dass der Glaube ohne Werke helfe (2, 20), und solche sich aufblähende Weisheit ist vom Teufel (3, 15.) Die ganze innere Zerrissenheit der Christenheit rührt von den sündlichen Lüsten her und hängt zusammen mit sittlicher Verderbtheit (4, 1 f.)

Das gesetzliche Christenthum, welches Jakobus verficht, ist sichtlich essenisch gefärbt. Barmherzigkeit ist auf seine Fahne geschrieben (2, 13), wie ἐπικουρία καὶ ἔλεος jedes Esseners eigene Sache waren (Joseph. bell. iud. II, 8, 6). Ueber den Eid, Reichthum und Handelsgeschäfte denkt Jakobus (1, 10 f. 2, 5 f. 4, 13 f. 5, 12) gerade so, wie die Essener. Merkwürdig, dass das Christenthum unsers Verfassers auch eine or-

phische Färbung trägt. Die wiederholte Mahnung gegen die Zungenfertigkeit (1, 19. 3, 5 f.) könnte fast an das pythagoreische Schweigen erinnern. Der λόγος τῆς ἀληθείας, durch welchen die Christen geboren sind (1, 18), der λόγος ἔμφυτος, welcher ihre Seelen retten kann, mag wohl an den ἱερὸς λόγος der Orphiker (vgl. Lobeck, Aglaophamus I. p. 148 sq.) anklingen. Finden wir doch Jak. 1, 26 auch das von solcher Mystik übliche Wort θρησκός. Und hellt sich doch Jak. 3, 6 der τροχὸς τῆς γενέσεως nur aus der orphischen Mystik auf. Essenismus und orphische Mystik erscheinen also hier in einer gewissen Verbindung, welche übrigens keineswegs ursprünglich zu sein braucht. Alles dieses spricht wohl mehr für einen morgenländischen als für einen abendländischen Verfasser. Aber von Jakobus dem Bruder des Herrn ist es schwer glaublich, dass er mit orphischer Mystik vertraut gewesen sein sollte. Derselbe war auch schon gestorben, als dieser Brief geschrieben ward. Der wirkliche Verfasser kennt ja schon den erst nach dem Tode des Paulus (64) geschriebenen Hebräerbrief[1]) und die frühestens zu Ende 68 geschriebene Offenbarung des Johannes (vgl. Jak. 1, 12 mit Offbg. 2, 10, Jak. 1, 18 mit Offbg. 14, 4). Grimm (a. a. O. S. 392) setzt den Jakobusbrief in die Zeit 70—90 u. Z., Blom (p. 290 sq.) um 80 u. Z. Ich habe schon in der Z. f. w. Th. 1858, S. 405 f. den Brief in die Zeit Domitians (81—96) gesetzt und meine diese Zeitbestimmung aufrecht erhalten zu können aus innern und äussern Gründen.

Der Jakobusbrief setzt bereits gerichtliche Verurtheilungen der Christen als solcher voraus (2, 6. 7. 5, 6). Solche Verurtheilungen sind nun, wenn auch schon Nero die römischen Christen als Brandstifter verfolgt hat, ganz unerweislich vor Domitianus. Dieser Kaiser hat die Judensteuer auch von Christen als einer Art von Judengenossen eingetrieben[2]) und Christen sowohl wegen jüdischer Lebensweise als auch wegen Gottlosig-

1) Vgl. meine Nachweisungen in d. Z. f. w. Th. 1872. I. S. 53.

2) Vgl. Sueton Domitian 12: praeter ceteros iudaicus fiscus acerbissima actus est, ad quem deferebantur qui vel improfessi iudaicam

keit verurtheilt.[1]) Unter Domitianus kann man aber auch stehen bleiben. Da lässt sich die Lästerung des nomen christianum durch die Reichen (Jak. 2, 7) wohl schon begreifen. Hat auch erst Trajanus das Verfahren gegen das christliche Bekenntniss gesetzlich geordnet, so erhellt doch aus dem Briefe seines Statthalters Plinius selbst, dass ein christliches Verfahren gegen die Christen schon früher bestand.[2]) Weiter, bis in die Zeit Trajans herabzugehen, verbietet aber auch die äussere Bezeugung.

Die erste Spur von Benutzung des Jakobusbriefs zeigt der erste Brief des römischen Clemens aus der letzen Zeit Domitians (93—96). Da lesen wir c. 10 p. 12, 9 sq. Ἀβραὰμ ὁ φίλος προσαγορευθείς, c. 17 p. 20, 15. φίλος προσηγορεύθη τοῦ θεοῦ, vgl. Jak. 2, 22 καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη. — Clemens epi. I, 12 p. 13, 25 sp. διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν ἐσώθη Ῥαὰβ ἡ πόρνη, vgl. Jak. 2, 25 ὁμοίως δὲ καὶ Ῥαὰβ ἡ πόρνη οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη, ὑποδεξαμένη τοὺς ἀγγέλους καὶ ἑτέρᾳ ὁδῷ ἐκβαλοῦσα; — Clemens epi. I, 30 p. 34, 13. 14: θεὸς γάρ, φησίν, ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσι χάριν (Prov. 3, 34 LXX. κύριος ὑπερηφ. κτλ.), vgl. Jak. 4, 6 διὸ λέγει Ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν. — Clemens epi. I, 49 p. 52, 3: ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν (Prov. 10, 12 LXX πάντας δὲ τοὺς μὴ φιλονεικοῦντας καλύπτει φιλία), vgl. Jak. 5, 20 καὶ καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν. Da kann ich nicht so skeptisch sein, wie W. G. Schmidt (S. 2 f.), welcher in diesem Briefe die Benutzung des

---

viverent vitam vel dissimulata origine imposita genti tributa non pependissent.

1) Dio Cassius LXVII, 14: ἐπηνέχθη δὲ ἀμφοῖν (gegen Flavius Clemens und Flavia Domitilla) ἔγκλημα ἀθεότητος· ὑφ' ἧς καὶ ἄλλοι ἐς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἤθη ἐξοκέλλοντες πολλοὶ κατεδικάσθησαν· καὶ οἱ μὲν ἀπέθανον, οἱ δὲ τῶν γοῦν οὐσιῶν ἐστερήθησαν. Nerva hob solche Verurtheilungen auf, vgl. Dio Cassius LXVIII, 1: ὁ Νέρουας τούς τε κρινομένους ἐπ' ἀσεβείᾳ ἀφῆκε καὶ τοὺς φεύγοντας κατήγαγε. — τοῖς δὲ δὴ ἄλλοις οὔτ' ἀσεβείας οὔτ' ἰουδαϊκοῦ βίου καταιτιᾶσθαί τινας συνεχώρησε.

2) Plinius epi. X. 96: cognitionibus de Christianis interfui nunquam ideo nescio, quid et quatenus aut puniri soleat aut quaeri.

Jakobusbriefs noch bezweifelt. Ein gemässigt paulinisches Schreiben der römischen Gemeinde hat also noch unter Domitianus von dem Briefe des Jakobus Gebrauch gemacht.

In dem nicht erst 118 oder 119, sondern genau 97 verfassten Briefe des Barnabas kann Blom (p. 254) nur das zweimal vorkommende ἔμφυτος (s. o. S. 11, Anm. 1) für die Möglichkeit einer Benutzung des Jakobusbriefs (1, 21) geltend machen. Tiefgreifend ist der Einfluss des Jakobusbriefs in dem ersten Briefe des Petrus, welchen ich nicht mit Blom (p. 241 sq. 291) noch vor 95, aber auch nicht mit Zeller (Apostelgesch. S. 481) erst nach der Apostelgeschichte und dem Ephesierbriefe, mit Volkmar (Z. f. w. Th. 1861. S. 427 f.) erst nach 140 u. Z., sondern nur unter Trajanus (98—117) ansetzen kann.[1])

---

1) Die Beziehung dieses Briefs auf die trajanische Christenverfolgung halte ich für erwiesen durch Schwegler (Nachapost. Zeitalter II, S. 2 f.) und Baur (der erste petrinische Brief, w. theol. Jahrb. 1856, S. 193 f.). Dass man aber noch unter Trajan selbst stehen bleiben muss, schliesse ich hauptsächlich aus 1 Petr. 4, 15 μὴ γάρ τις ὑμῶν πασχέτω ὡς φονεὺς ἢ κλέπτης ἢ κακοποιὸς ἢ ὡς ἀλλοτριοεπίσκοπος. Der ἀλλοτριοεπίσκοπος ist an sich nur: qui rerum alienarum et ad se nihil pertinentium curam habet (Grimm s. v.). Wie kann aber Jemand, welcher sich um fremde Dinge kümmert, als strafwürdiger Verbrecher mit Mördern, Dieben und andern Missethätern zusammengestellt werden? Huther sagt: „das Bewusstsein der höhern Würde konnte den Christen leicht zu einer solchen Anmassung verleiten, die ihn bei den Fremden desto gehässiger machen musste.“ Woher dann aber die Strafe von der Obrigkeit? Auch Grimm möchte diese Frage nicht genügend beantworten können. De Wette hat das Bedürfniss einer stärkeren Erklärung gefühlt und den alienarum rerum inspector gedeutet: „der als unkluger Eiferer heidnische Sitten und Gebräuche tadelt und abstellen will, sowie es erweislich in späterer Zeit Solche gab, welche Götzenbilder zerschlugen u. s. w.“ Aber kann der ἀλλοτριοεπίσκοπος solch einen Zeloten bedeuten? Erst in der Zeit Trajans finden wir den ἀλλοτριοεπίσκοπος oder delator, den Denuncianten als strafwürdigen Verbrecher. Dem Unwesen der Delatoren, welches unter Domitian seinen Gipfel erreicht hatte, steuerte schon Nerva, vgl. Dio Cassius LXVIII. 1 τούς τε δούλους καὶ τοὺς ἐξελευθέρους τοὺς τοῖς δεσπόταις σφῶν ἐπιβουλεύσαντας πάντας ἀπέκτεινεν καὶ τοῖς μὲν τοιούτοις οὐδ' ἄλλο τι ἔγκλημα ἐπιφέρειν ἐπὶ τοὺς δεσπότας ἐφῆκε.

Da hat Blom (p. 208 sq.) die Berührungen gut zusammengestellt. Schon die Zuschrift 1 Petr. 1, 1 ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις διασπορᾶς erinnert an Jak. 1, 1. Der erste Petrus brief 1, 6. 7 spricht grade so von den ποικίλοις πειρασμοῖς und von dem δοκίμιον ὑμῶν τῆς πιστεῶς, wie Jak. 1, 2. 3. Auch 1 Petr. 1, 22—2, 1 weist zurück auf Jak. 1, 18—21; 1 Petr. 4, 8 ist sichtlich abhängig von Jak. 5, 20.

Nicht gleichzeitig mit dem 1. Petrusbriefe, auf keinen Fall schon vor 95 geschrieben, sondern beträchtlich später ist der Brief an die Ephesier, in welchem Blom (p. 244 sq.) eine gegnerische Beziehung auf den Jakobusbrief wahrnimmt (Eph. 2, 8—10 σεσωσμένοι διὰ τῆς πίστεως — οὐκ ἐξ ἔργων, vgl. Jak. 2, 14 f.).

Unverkennbar ist der Gebrauch des Jakobusbriefs in dem judaistischen Hirten des Hermas (um 140). Jakobus 1, 5 sagt παρὰ τοῦ διδόντος θεοῦ πᾶσιν ἁπλῶς καὶ μὴ ὀνειδίζοντος, vgl. Sirach 20, 25 ὀλίγα δώσει καὶ πολλὰ ὀνειδίσει. 41, 22 καὶ μετὰ τὸ δοῦναι μὴ ὀνείδιζε. Da kann bei Hermas Sim. IX, 24. p. 137, 3 ἐχορήγησαν ἀνονειδίστως καὶ ἀδιστάκτως allerdings auch ohne Vermittelung des Jakobus aus Sirach geflossen sein. Aber Jakobus 4, 7 sagt: ἀντίστητε τῷ διαβόλῳ, καὶ φεύξεται ἀφ' ὑμῶν. Diese Stelle erkennt man wieder bei Hermas Mand. XI, 5 p. 76, 8. 9, wo von dem Teufel gesagt wird: ἐὰν οὖν ἀντισταθῆτε αὐτῷ, νικηθεὶς φεύξεται ἀφ' ὑμῶν κατῃσχυμμένος. Jak. 4, 12 lesen wir: εἷς ἐστιν ὁ νο-

Trajanus hat dann, wie Plinius Panegyr. c. 34. 35 rühmt, die Delatoren gar öffentlich zur Schau gestellt und deportirt, Plinius (c. 38) sagt ihm: „quos (delatores) quidem non in praesens tantum, sed in aeternum repressisti mille poenarum indagine inclusos, vgl. auch c. 48. In dem frischen Eindruck dieses trajanischen Verfahrens gegen die Delatoren wird der 1. Petrusbrief geschrieben sein, wenn auch Capitolinus noch von M. Aurelius (c. 11) berichtet: calumniis quadruplatorum intercessit, apposita falsis doctoribus nota. delatores, quibus fiscus augeretur, contemsit. In einem ganz andern, hierarchischen Sinne sprechen Dionysius Areop. epi. VIII. p. 786 und Germanus von Constantinopel epi. II. ad. Cypr. c. 9 (bei Cotelier, Ecclesiae graeca monumenta Tom. II. p. 481) von dem ἀλλοτριοεπίσκοπος.

μοθέτης καὶ κριτής, ὁ δυνάμενος σῶσαι καὶ ἀπολέσαι. Darnach sagt Hermas Mand. XII, 6 p. 77, 11. 12 φοβήθητε τὸν πάντα δυνάμενον, σῶσαι καὶ ἀπολέσαι. Sim. IX, 23 p. 136, 17 ὡς δυνάμενος ἀπολέσαι ἢ σῶσαι αὐτόν. Die Berührung von Hermas Mand. IX. mit Jakobus 1, 8. 4, 8 mag man immerhin ganz auf sich beruhen lassen. Auf alle Fälle haben wir bei Hermas mehr, als wie W. G. Schmidt (S. 3.) sagt, den Schein eines leisen Anklangs an Worte des Jakobus.

Dagegen findet sich in den pseudoclementinischen Schriften auffallender Weise keine Spur von Benutzung des Jakobusbriefs. Von nun an kann Blom (p. 261) fast ein Jahrhundert hindurch keine einzige Spur des Jakobusbriefs entdecken. Das ist zu viel gesagt und zu sehr auf Volkmar gebaut. Nur in dem Verzeichniss der NTlichen Schriften des sog. Muratorischen Bruchstücks wird der Jakobusbrief ganz übergangen. Dagegen bei Irenäus kann ich mich nicht mehr, wie in der Schrift über Kanon und Kritik des NT. S. 37, durch Volkmar (in dem Anhang zu Credner's Geschichte des NTlichen Kanon S. 375), welchem auch Blom (p. 263) folgt, verleiten lassen[1]), die Bekanntschaft mit dem Jakobusbriefe zu verkennen. Irenäus sagt adv. haer. IV, 16, 2 von Abraham: credidit deo, et reputatum est illi ad iustitiam, et amicus dei vocatus est. Das ist denn doch, wie auch W. G. Schmidt (S. 4) urtheilt, augenfällig Jak. 2, 23: ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην, καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη. Volkmar wollte die Stelle vielmehr auf Clem. Rom. epi. I, c. 10 zurückführen. Allein bei Clemens findet man eben nicht die eigenthümliche Zusammenstellung von Gen. 15, 6 mit dem φίλος θεοῦ. So mag denn Irenäus auch adv. haer. V, 1, 1 mit facti autem initium facturae auf Jak. 1, 18 anspielen. Tertullian adv. Iud. 2 fragt: unde Abraham amicus dei deputatus, si non de aequitate et iustitia legis naturalis? Da kann ich nicht

---

1) Credner selbst hat in seiner Einleitung in das Neue Test. Halle 1836, I. 2, S. 609) die Benutzung des Jakobusbriefs bei Irenäus, die Bekanntschaft Tertullian's mit demselben noch unbefangen anerkannt.

so sicher, wie Rönsch (das Neue Test. Tertullians (S. 573 f.), jede Bekanntschaft mit dem Jakobusbriefe verneinen. Dass Clemens von Alexandrien den Brief des Jakobus gekannt und benutzt hat, hätte Blom (p. 262 sq.) vollends nicht bestreiten sollen. Von demselben sagt Eusebius KG. VI, 14, 1 ausdrücklich: *ἐν δὲ ταῖς Ὑποτυπώσεσι, ξυνελόντα εἰπεῖν, πάσης τῆς ἐνδιαθήκου γραφῆς ἐπιτετμημένας πεποίηται διηγήσεις, μηδὲ τὰς ἀντιλεγομένας παρελθών, τὴν Ἰούδα λέγω καὶ τὰς λοιπὰς καθολικὰς ἐπιστολάς.* Die Benutzung von Jak. 2, 8 lässt sich ohnehin kaum verkennen, wenn der alexandrinische Clemens Strom. VI, 18, 164 p. 825 sagt: ohne den Nächsten zu lieben, *οὐκ ἔσεσθε βασιλικοί.* Da hat es gar nichts auf sich, wenn derselbe Clemens Strom. IV, 17, 107 p. 610 in einem Auszuge aus dem Briefe des römischen Clemens auch den Abraham als Freund Gottes anführt, ohne des Jakobusbriefs zu gedenken. Die Stelle Prov. 3, 34 kann er Strom. III, 6, 49 p. 533 freilich ebenso gut nach 1 Petr. 5, 5 als nach Jak. 4, 6 angeführt haben, wie er sie Strom. IV, 17, 109 p. 611 aus 1 Clem. c. 30 mittheilt.

Unzweifelhaft ist die Bekanntschaft des Origenes mit dem Jakobusbriefe, welchen er mehrmals anführt, aber doch auch als zweifelhaft und bedenklich bezeichnet (s. m. Kan. u. Krit. S. 49. Anm. 1). Bei Eusebius KG. III. 25, 3 macht der Jakobusbrief den Anfang der Antilegomena, welche noch weithin bekannt waren (*τῶν ἀντιλεγομένων, γνωρίμων δὲ τοῖς πολλοῖς*) wird aber für unächt erklärt (KG. II, 23, 24). Dagegen hat den Jakobusbrief ebensowohl die altlateinische als auch die altsyrische Uebersetzung aufgenommen, diese als den ersten von den drei Briefen der Apostel, welche Zeugen der Verklärung Jesu waren (Jakobus, Petrus, Johannes). Seitdem wird er allgemeiner anerkannt. Der alexandrinische Didymus hat einen Commentar über den Jakobusbrief geschrieben. Auch Ephräm (Opp. graec. Tom. III. p. 51) benutzt den Brief als kanonisch. Cyrill von Jerusalem (Cat. IV, 33) rechnet den Jakobusbrief zu den kanonischen Schriften. Doch hat noch Hieronymus de vir. illustr. 2 die Behauptung seines pseudepigraphischen Ur-

sprungs ohne alle Missbilligung angeführt. Theodor von Mopsuestia hat den Jakobusbrief noch für unächt erklärt (s. Kan. und Krit. S. 60 Anm. 2). Kosmas Indikopleustes hat ihn mit Stillschweigen übgergangen.

Der Jakobusbrief ist also schon frühe, selbst von einem gemässigten Paulinismus, benutzt worden. Sein augenfälliger Widerspruch gegen die Grundlehre des Paulus kann nicht in den pseudoclementinischen Schriften, eher in dem s. g. Muratorischen Bruchstück der Grund seiner Zurücksetzung gewesen sein.

II.

Ueber die Stelle Philipp. 2, 6—11.

Von

Dr. Wilibald Grimm,

Kirchenrath u. Professor in Jena.

Diese vielfach discutirte, vor Kurzem auch von meinen Collegen Hilgenfeld (in dieser Zeitschrift 1871, S. 192 ff. vgl. mit S. 319 f.) und Pfleiderer (ebendas. S. 518 ff.) behandelte Stelle erfährt noch immer im Ganzen, wie im Einzelnen die verschiedensten Auffassungen. Nachstehender Aufsatz wird hauptsächlich über solche Puncte sich verbreiten, die mir einer ausführlichern Erörterung bedürftig erscheinen, oder in denen ich von der jetzt gewöhnlichen Auslegung abzugehen mich gedrungen fühle, indem ich in Betreff alles Uebrigen auf den sprachlichen und geschichtlichen Apparat in Meyer's Commentare [1]) verweise.

---

1) Ich gebrauche diesen Commentar nach der dritten, denjenigen de Wette's nach der ersten Auflage. — Als die bedeutendsten in unserm Jahrhundert über die Stelle erschienenen Monographieen l zu bemerken: Keil, zwei akadem. latein. Programme: In loc. ad Phil. 2, 5—11. Lips. 1803, abgedr. in Pott Sylloge commen-

Der Zusammenhang der Stelle mit dem Vorhergehenden unterliegt keinem Zweifel. Paulus begründet die Ermahnung zur sich selbst verleugnenden, auf die Interessen und das Wohl Anderer bedachten Demuth durch Hinweisung auf die von „Jesus Christus“ bewährte Gesinnung „welcher in Gestalt Gottes sich befindend nicht für einen Raub achtete das Gottgleichsein“ u. s. w. Gehen wir aus von *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων*, so ist heutzutage fast allgemein anerkannt, dass *μορφή* nicht so viel seien kann als *φύσις* oder *οὐσία* (wie die griechischen Ausleger und manche Spätere erklärten; jetzt noch Schöberlein in den „Jahrbüchern f. deutsche Theologie“, 1871, S. 470: „die göttliche Weise des Seins, Denkens und Wirkens“), sondern die Gestalt, in der etwas erscheint und in die Augen tritt, Existenz- und Erscheinungsform. Sehr instructiv für diese Bedeutung ist die Stelle Plato de republ. II, p. 380[d.] ff., wo es, ebenfalls vom Göttlichen gebraucht, mit *ἰδέα* und *εἶδος* alternirt: — *τὸν θεὸν οἴει* — *φαντάζεσθαι ἄλλοτε ἐν ἄλλαις ἰδέαις* — *καὶ ἀλλάττοντα το αὐτοῦ εἶδος εἰς πολλὰς μορφὰς* — *ἢ ἁπλοῦν εἶναι καὶ πάντων ἥκιστα τῆς ἑαυτοῦ ἰδέας ἐκβαίνειν*; p. 381[b]: — *ἥκιστα ἂν πολλὰς μορφὰς ἴσχοι ὁ θεός*, c: (*θεὸς*) *κάλλιστος καὶ ἄριστος ὢν* — *μένει ἀεὶ ἁπλῶς ἐν τῇ αὐτοῦ μορφῇ*. Wenn daher Josephus c. Apion 2, 16 Gott *κατ' οὐσίαν ἄγνωστον* und Cap. 22 *μορφήν τε καὶ μέγεθος ἡμῖν ἀφανέστατον* nennt, so ist damit nicht, wie von Manchen geschehen ist, die Synonymität von *οὐσία* und *μορφή* zu folgern, sondern dass Gott nach Beidem, nach *οὐσία* und *μορφή*, unbekannt sei, wie denn Josephus *φύσις* und *μορφή* wohl zu unterscheiden weiss in dem über die griechischen Dichter ausgesprochenen Tadel, dass sie alle Arten menschlicher Schwäche *εἰς θεοῦ φύσιν καὶ μορφὴν* (hier die Art sich dar-

---

tationum theol. Vol VII u. in Keil Opuscc. ed. Goldhorn, T. I. (Lips. 1821), p. 172 ff. — Ernesti in d. Theol. Studd. u. Kritiken, 1848, 4, S. 858 ff. u. 1851, 3, S. 595 ff. — Tholuck, Disputatio christologica de loco ep. ad Philipp. 2, 6—9. Hal. 1848. — Die Abhandlung Martini's in Gabler's Journal für auserlesene Theol. Literatur, IV. Bd. konnte ich nicht zu Gesicht bekommen.

zustellen und wahrnehmbar zu machen) ἀνέπλασαν, c. Ap. 2, 34. Nun ist zwar in der Regel die Gestalt das äussere Gepräge der φύσις oder οὐσία als des inneren Wesens, daher wandelte Dionysos mit Aufgeben seiner göttlichen μορφή auch seine göttliche φύσις um, Eurip. Bacch. 53 f.: ὧν οὕνεκ᾽ εἶδος θνητὸν ἀλλάξας ἔχω, μορφὴν τ᾽ ἐμὴν μετέβαλον εἰς ἀνδρὸς φύσιν. Bisweilen aber entspricht die äussere Erscheinung dem Wesen oder der φύσις nicht (μορφῆς οὐχ ὁμόστολος φύσις, Aesch. Suppl. 496), und höhere Wesen galten als fähig auch in verschiedenen μορφαῖς zu erscheinen, daher es Marc. 16, 12 vom Auferstandenen heisst, er sei zweien seiner Jünger ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ, in einer anderen Gestalt, erschienen, als vorher der Maria von Magdala, und Acta Thomae §. 40 vom Satan: δυσὶ μορφαῖς (in Gestalt eines jungen Mannes und dann in der eines Greises) ὤφθη μοί, weshalb er §. 44 πολύμορφος genannt wird. Und Philo Leg. ad. Caj. §. 11 (Opp. T. II, p. 557) macht über Kaiser Caligula, der in den Costümen und Gestalten der verschiedensten Götter auftretend die jedem derselben gebührende Verehrung beanspruchte, die spöttische Bemerkung: ἑνὸς σώματος οὐσίαν μετασχηματίζων καὶ μεταχαράττων εἰς πολυτρόπους μορφὰς Αἰγυπτίου τρόπον Πρωτέως, und ebendaselbst §. 14 zu Ende: οὐ γὰρ ὥσπερ τὸ νόμισμα παράκομμα καὶ θεοῦ μορφὴ γίνεται. In unserer Stelle nun darf μορφὴ τοῦ θεοῦ nicht mit vielen Auslegern, z. B. Keil (Opusc I, p. 175 f.), Matthies, van Hengel, Baumg.-Crusius, de Wette, Wiesinger, Schneckenburger (in der „Deutschen Zeitschrift f. christl. Wissenschaft“, 1855, S. 334), so geradezu für εἰκὼν τοῦ θεοῦ (2 Kor. 4, 4. Kol. 1, 15) genommen werden, als ob Paulus auch habe sagen können εἰκὼν τοῦ θεοῦ ὢν oder ὑπάρχων (die Möglichkeit, dass er ἐν εἰκόνι τοῦ θεοῦ ὑπάρχων habe sagen können, wird Niemand bei einigem sprachlichen Gefühl annehmen). Denn εἰκὼν τοῦ θεοῦ ist ein weiterer Begriff, es bezeichnet Christum als denjigen, in welchem Gottes Wesen überhaupt, aber doch vorsweise nach dessen geistigem Sein für die Anschauung Glaubens sich abspiegelt, μορφή dagegen die für die Wahr-

nehmung erfassbare äussere Gestalt und Erscheinung. Ein Sohn kann in geistiger und leiblicher Beziehung das Ebenbild seines Vaters sein,[1]) er ist also auch leiblich εἰκὼν τοῦ πατρός, nicht aber wird die innere Aehnlichkeit μορφὴ τοῦ πατρός genannt werden. Statt ὁ θεωρῶν ἐμὲ θεωρεῖ τὸν πέμψαντά με bei Joh. 12, 45 und ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακε τὸν πατέρα, 14, 9, könnte es auch heissen ἐγώ εἰμι ἡ εἰκὼν τοῦ πέμψαντός με, schwerlich aber ἡ μορφὴ τ. πέμψ. με. Die clementinischen Homilieen legen bekanntlich Gotte ein σῶμα und darum auch eine μορφή bei (17, 7 f. 16, 10); nach ihrer Lehre ist der Leib des Menschen nach der μορφή Gottes gebildet (3, 7. 16, 19 f.; vgl. Hilgenfeld Zeitschr. f. w. Th. 1871, S. 197). Wenn sie daher 10, 6 sagen οἵτινες ἔχετε αὐτοῦ ἐν μὲν τῷ σώματι τὴν εἰκόνα ὁμοίως τε ἔχετε ἐν τῷ νῷ τῆς γνώμης τὴν ὁμοιότητα, so ist von selbst klar, dass hier εἰκών auf die μορφή sich bezieht; hieraus folgt aber nicht, dass umgekehrt μορφή in jedem Falle für εἰκών stehen könne. In unserer paulinischen Stelle ergiebt sich der Sinn des Ausdrucks μορφὴ θεοῦ aus dem Gegensatz μορφὴ δούλου. Wie dieses die äussere Erscheinung eines Knechtes ist, so kann jenes nichts Anderes sein als die äussere Erscheinung des göttlichen Herrschers oder vielmehr des Herrschaftsgenossen Gottes (vgl. Ernesti in d. Studd. u. Kritt. 1848, S. 914), der göttliche Herrscherglanz. So übersetzt auch Theodotion zu Dan. 4, 33 das vom irdischen Herrscherglanze Nebukadnezar's gebrauchte chaldäische זִיו mit μορφή (καὶ ἡ μορφή μου ἐπέστρεψεν ἐπ' ἐμέ). Da nun nach unserer Stelle Christus die entgegesetzte Erscheinung des δοῦλος erst für das Erdenleben annahm, so kann die göttliche Herrschergestalt ihm nur in einem vorirdischen himmlischen Dasein geeignet haben als Erscheinung, in welcher er den ἐπουρανίοις (Vs. 10), den himm-

---

1) 4 Macc. 15, 3: — — φιλότεκνα γονέων πάθη ψυχῆς τε καὶ μορφῆς ὁμοιότητα εἰς μικρὸν παιδὸς χαρακτῆρα θαυμάσιον ἐναποσφραγίζοντα. Gegensatz von ψυχή und μορφή auch bei Xenoph. Cyrop. 1 2, 2. Oecon. 6, 16. Sympos. 8, 16. Philo de mundi opif. §. 46 (Opp. I, p. 32).

lischen Wesen, wahrnehmbar war[1]). Von welcher Beschaffenheit aber Paulus diese Erscheinung und folgerecht auch eine *μορφή* Gottes des Vaters sich dachte, ob er überhaupt nur eine bestimmte Vorstellung davon sich gebildet hatte, erfahren wir weder aus unserer, noch aus anderen Stellen seiner Briefe. Wir stehen hier auf dem Boden naiver religiöser Phantasievorstellung, nicht begriffsmässiger Bestimmtheit und Schärfe. Am nächsten liegt es, nach Analogie der göttlichen *δόξα* des A. T. an eine himmlische Lichtgestalt oder an ein *σῶμα πνευματικόν*, ähnlich dem des Auferstandenen (1 Kor. 15, 44 ff.), zu denken. Nicht undenkbar ist es aber auch, dass Paulus eine unsinnliche Wahrnehmbarkeit des göttlichen Herrschers, eine *μορφή* für das geistige Auge und eine unsinnliche Wahrnehmung Seitens der *ἐπουράνιοι* sich dachte in der Art, wie Philo de somniis I, §. 40 (Opp .I, p. 655) vom göttlichen Logos sagt: *Ταῖς μὲν ἀσωμάτοις καὶ θεραπευτρίσιν αὐτοῦ ψυχαῖς εἰκὸς αὐτὸν οἷός ἐστιν ἐπιφαίνεσθαι διαλεγόμενον ὡς φίλον φίλαις, ταῖς δ' ἔτι ἐν σώμασιν ἀγγέλοις εἰκαζόμενον, οὐ μεταβάλλοντα τὴν ἑαυτοῦ φύσιν, ἄτρεπτος γάρ, ἀλλὰ δόξαν ἐντιθέντα ταῖς φαντασιουμέναις ἑτερόμορφον, ὡς τὴν εἰκόνα οὐ μίμημα, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἀρχέτυπον εἶδος ἐκεῖνο ὑπολαμβάνειν εἶναι.* — Die Frage, ob das Partizip *ὑπάρχων* temporell (quum esset), oder concessiv (quamvis esset) zu fassen sei, kann erst nach Erklärung des *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* entschieden werden. Früher nahm man ohne alles Bedenken *ἁρπαγμός* für gleichbedeutend mit *ἅρπαγμα*, das Geraubte, das Raubstück, die Beute. Erst in neuester Zeit dringen Manche, besonders Meyer, darauf, das Wort in seiner, der Endung *μός* angeblich allein angemessenen Bedeutung des „Raubens" zu fassen, indem sie die einzige Stelle der Profangräcität, in welcher das Wort sich findet und unzweifelhaft die Handlung

1) Ein exegetisches Monstrum ist Schenkel's (Christl. Dogmatik 2, S. 713) Erklärung des *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων*, nach welcher in dem Ausdruck liegen soll, dass Christus „lediglich in Gott, d. h. in dem ihn von Ewigkeit her als den zukünftigen Welterlöser denkenden göttlichen Selbstbewusstsein existirt habe". (!)

des Raubens bezeichnet, nämlich Plutarch de pueror. educat. 14, 37 (φευκτέον — — τὸν ἐκ Κρήτης καλούμενον ἁρπαγμόν, vom kretischen Kinderraube)[1]) urgiren, bei welcher Annahme, wie wir nachher sehen werden, es ohne exegetische Quälerei nicht abgeht. Aber wenn auch der Unterschied in der Bedeutung der Verbalnomina auf μός und μα als Grundlage anzuerkennen ist, „so darf man doch nie vergessen, dass nicht nur bei Dichtern, sondern auch in der gewöhnlichen Sprache die Bedeutungen — — vielfältig in einander übergehen“ (Buttmann Ausführl. griech. Sprachlehre, II, S. 399 und dessen [mittlere] Griechische Grammatik, S. 317, 20. Aufl.) und folglich die Substantiva auf μός nicht immer den abstracten Begriff des Verbum als Thätigkeit, sondern auch als Resultat der Handlung bezeichnen. Ich erinnere an λογισμός (sehr häufig s. v. a. λογισθέν); διαλογισμός, — λαχμός, das durch's Loos Empfangene, das Schicksal; χρησμός (= τὸ χρησθέν) und χρηματισμός, der Orakelspruch; πλοχμός, das Haargeflecht; δασμός, Abgabe, Steuer, Tribut; θεσμός, das Gesetz, die Satzung; ἑσμός, das Herausgelassene, der Schwarm; an das nur der biblischen und kirchlichen Gräcität angehörige ἁγιασμός[2]). Nur kleinliche grammatische Pedanterie kann daher für die Bedeutung von ἁρπαγμός in der einzigen plutarchischen Stelle die massgebende Entscheidung sehen. Dazu kommen die fast gleichlautenden Redensarten ἅρπαγμα ἡγεῖσθαι, ποιεῖσθαι, τίθεσθαι τι, Euseb. Kg. 8, 12, 2: τὸν θάνατον ἅρπαγμα θέμενοι τῆς τῶν δυσσεβῶν μοχθηρίας, und Vita Constant. 2, 31 in einem Edicte Constantin's von bisher exilirten Christen, denen die Rückkehr ins Vaterland erlaubt ist:

1) Der nordamerikanische Philolog Sophokles in s. Greek Lexicon of roman and byzantine periods (Boston 1870) führt zwar noch Pausan. I, 20, 3 als Belegstelle für den Gebrauch des Wortes an; aber nur ein Wiener Codex hat es daselbst. Nach den übrigen Codd. bieten die Ausgaben: Διόνυσος ἥκων ἐς τῆς Ἀριάδνης τὴν ἁρπαγήν.

2) Umgekehrt bezeichnen die Verbalnomina auf μα nicht immer das Resultat einer Handlung, sondern bisweilen auch die Handlung selbst, wie θέλημα, κήρυγμα (2 Tim. 4, 17) κλαῦμα, νόημα, δίωγμα, πλήρωμα, ἆσθμα, καύχημα (1 Kor. 5, 6. Philipp. 1, 26) statt θέλησις u. s. w.

οἷον ἅρπαγμα τὴν ἐπάνοδον ποιησάμενοι (beide Stellen zuerst von Neander verglichen) und in den zuerst von dem Wittenberger Erasmus Schmid († 1637) angeführten Stellen des Heliodor 7, 11: ἡ Κυβέλη τὴν ξυντυχίαν ἅρπαγμα καὶ ὥσπερ ἄγρας ἀρχὴν ποιησαμένη, — Kap. 20: οὐχ ἅρπαγμα οὐδὲ ἕρμαιον ἡγεῖται, — 8, 7: ἅρπαγμα τὸ ῥηθὲν ἐποιήσατο ἡ Ἀρσάκη, und das lateinische praedam ducere (Cic. in Vers. 5, 15: — — „ut omnium bona praedam tuam duceres") von Solchen, die etwas sich ihnen Darbietendes eifrig ergreifen und sich aneignen zu müssen glauben. Erasm. Schmidt und Tholuck vergleichen die deutsche Redensart „etwas als ein gefundenes Essen (d. h. als guten Fund) ansehen". Rein unmöglich ist aber die infinitivische Bedeutung des ἁρπαγμός in der zuerst von Wettstein angeführten Stelle bei Cyrillus Alex. de adoratione in spir. et verit. I, p. 25 ed. Par.: ὁ δίκαιος — — οὐχ ἁρπαγμὸν τὴν παραίτησιν ἐποιεῖτο, von Lot, welcher die Ablehnung seiner an die Engel gerichteten Bitte, bei ihm zu herbergen, nicht als willkommenen Anlass ergriffen habe, der Beherbergung überhoben zu sein (1 Mos. 19, 1— 3)[1]. Da man nun aber ein Raubstück nicht bloss ergreift, sondern auch, wenn man es ergriffen hat, festhält, so fragt es sich, ob man in unserer Stelle erklären soll velut praedam arripiendum oder retinendum erklären soll. Die Entscheidung hängt davon ab, ob τὸ εἶναι ἴσα θεῷ der Sache nach dasselbe ist, was ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν oder ein Mehr, ein Höheres, ein erst noch zu erstrebendes und zu erlangendes Gut. Die meisten Ausleger entscheiden sich für das Zweite, sind aber wieder äusserst verschiedener Ansicht in der näheren Bestimmung dieses Höheren. Wenn, wie sich uns

1) Nach vorstehender Erörterung muss es als unnöthig erscheinen, um dem infinitivischen Gebrauch von ἁρπαγμός gerecht zu werden, mit van Hengel, de Wette, Weiss eine Metonymie anzunehmen, nach welcher die actio pro re, quae actionis causa est, [...]nnt wird (wie in χαρὰν, σωτηρίαν ἡγεῖσθαί τι, Jac. 1, 2. 2 Petr. 3. in welchem Falle ἁρπαγμός am angemessensten im Sinne von res [...]nda zu fassen wäre.

ergab, ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων nur die göttliche Herrschererscheinung bezeichnen und Paulus nach Analogie von 1 Kor. 8, 6 und Kol. 1, 16 f. den präexistenten Christus nur als Organ der Herrschaft Gottes des Vaters, als ὕπαρχον τοῦ θεοῦ, wie Philo (de agric. §. 12; de somn. I, §. 41 zu Ende) den Logos, gedacht haben kann, so läge es, unter der Vorraussetzung, dass τὸ εἶναι ἴσα θεῷ etwas Höheres sei als ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν, am nächsten, mit Ernesti an die göttliche Selbstherrlichkeit und Autonomie zu denken. Indessen da schon ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν ein beziehungsweises Gottgleichsein ist, sollte der Apostel die absolute Gottgleichheit nicht deutlicher bezeichnet haben durch ἐν παντί oder κατὰ πάντα εἶναι ἴσα θεῷ (vgl. Hebr. 4, 15), oder mindestens durch Stellung des ἴσα vor εἶναι? Aber auch hievon abgesehen, ist gegen die ganze Gattung solcher Erklärungen für mich folgender Umstand entscheidend: Paulus nennt nicht das Object des ἑαυτὸν κενοῦν, er überlässt also dem Leser, es aus dem nächst Vorhergehenden sich zu ergänzen. Nun kann man aber sich doch keiner Sache entäussern, die man noch nicht besitzt. Nach der fraglichen Erklärung hätte er das εἶναι ἴσα θεῷ noch nicht besessen; man könnte folglich als Object der Entäusserung nur τῆς μορφῆς θεοῦ denken und müsste demnach das Object des zunächst stehenden Hauptsatzes τὸ εἶναι ἴσα θεῷ überspringen und zum Object des Participalsatzes zurückgreifen. Diess wäre in logischer wie grammatischer Beziehung ein Uebelstand, dem man nur durch die Annahme entgeht, dass τὸ εἶναι ἴσα θεῷ der Sache nach dasselbe sei, was ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν, also dass der Artikel τό „die besagte Gottgleichheit" oder „den besagten gottgleichen Zustand" bezeichnet. Van Hengel und de Wette erinnern zwar, dass, wenn τὸ εἶναι ἴσα θεῷ nichts Anderes wäre als ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν, der Apostel „kürzer mit τοῦτο (statt τὸ εἶναι ἴσα θεῷ) hätte abkommen können. Nun allerdings konnte er τοῦτο sagen, aber er musste es nicht (Meyer). Und wäre τὸ εἶναι ἴσα θεῷ etwas v‹ ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν wesentlich Verschiedenes, so wä ἐκείνης nach ἑαυτὸν ἐκένωσεν unerlässlich gewesen. Paul‹



schrieb aber τὸ εἶναι ἴσα θεῷ im Hinblick auf das nachherige ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, wie ἐν μορφῇ θεοῦ im Gegensatz zu μορφὴ δούλου. Demzufolge wird οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ ἴσα εἶναι θεῷ mit der Minorität der Ausleger [1]) zu erklären sein: er glaubte nicht den gottgleichen Zustand wie eine Beute festhalten zu müssen; er dachte nicht, was soll ich die Seligkeit dieses Zustandes aufgeben und in ein leidenvolles Menschendasein eintreten! Da endlich Paulus das Verhalten Christi im Gegensatz sich denkt zu den nur auf das Ihre sehenden unheiligen Menschen (Vs. 4), unter denen der Fall nicht selten ist, dass, gerade je mehr einer besitzt, um so weniger etwas davon aufgeben will, so sehe ich keinen Grund, warum das Participium ὑπάρχων nicht concessivisch zu fassen sein soll: „obgleich er war", obschon auch die temporelle Fassung, „da er war" (Meyer) im Gesammtsinn nichts ändern würde.

Fällt aber τὸ εἶναι ἴσα θεῷ im Wesentlichen mit ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν zusammen und ist es Object von ἑαυτὸν ἐκένωσεν, so wird damit Meyer's Erklärung des οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ hinfällig, ganz abgesehen von der äusserst gezwungenen und unnatürlichen infinitivischen Fassung des ἁρπαγμόν, „nicht als ein Rauben betrachtete er das gottgleiche Sein, d. h. nicht unter den Gesichtspunct des Beutemachens stellte er dasselbe, als sollte es ihm hinsichtlich

1) Zu ihnen gehört Usteri, Hölemann, Tholuck, Reuss, (Geschichte d. heil. Schr. des N. T. S. 124, 4 Aufl.), Ebrard (Christl. Dogmatik, II, S. 35 ff. 2. Aufl), Schmid (Bibl. Theol. des N. T. S. 542 f. 2. Aufl.), Messner (Lehre der Apostel, S. 233 f.), Gess (Lehre von der Person Christi, S. 81 f). — Zu derselben Erklärung kömmt auch Wiesinger im Commentar z. d. St. S. 77, zwar nicht auf lexicalischem, aber auf logischem Wege. Er meint, οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο sei zwar der Wortbedeutung nach „er glaubte nicht an sich reissen zu müssen": diess könne aber auch von einem gesagt werden, der sich für das Aufgeben eines Besitzes entscheide, indem wer sich für die Beibe-[illegible]ung entscheide, gewissermassen von Neuem Besitz davon ergreife, [illegible]h wenn es reell nicht aufgegeben gewesen sei. Aber gegen diese [illegible]ungene Auskunft vergl. Thomasius Christi Person und Werk, [illegible], S. 139.

seiner Thätigkeitsäusserung darin bestehen, dass er fremden Besitz an sich raffte.“ Zwar verlegt Meyer die in den Worten bezeichnete Reflexion Christi sehr richtig in den Moment, „wo der präexistirende Christus im Begriff war, in die Welt zu kommen, legt ihm aber folgenden Sinn unter: „Hätte er damals gedacht: ich will, in die Welt gekommen, vermöge meiner Gottgleichheit, die Macht und Herrschaft, Reichthum, Lust und Herrlichkeit der Welt an mich reissen, so hätte er das *ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* gethan, wozu er sich aber nicht verstand, sondern vielmehr zur Selbstentäusserung“ u. s. w.[1]) Allein wenn Paulus hätte bezeichnen wollen, was Christus erst nach seiner Erscheinung auf Erden nicht thun wollte, so würde er die Worte sicher vor den Anfang des achten Verses gestellt haben: *καὶ οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ἀλλ' ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν κτλ.*[2])

Kann *τὸ εἶναι ἴσα θεῷ* nicht etwas erst zu Erringendes, weit Höheres sein als *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχειν*, so fällt jeder Grund hinweg, mit Ernesti (Studd. u. Kritt. S. 889 ff.), Käh-

1) In demselben Sinne fassen die Worte auch viele Andere, z. B. Thomasius a. a. O. S. 140. Weiss Bibl. Theol. des N. T. S. 457. Richard Schmidt Paulinische Christologie, S. 173.

2) Hofmann, der früher (Schriftbeweis, I, S. 149) die infinitivische Fassung des *ἁρπαγμός* mit Entschiedenheit verworfen hatte, vertheidigt sie jetzt (Die heil. Schrift N. Ts. IV, 3. Abtheil., Brief Pauli an die Philipper, S. 62 f.) und erklärt, Christus habe das gottgleiche Sein nicht „dafür angesehen, als ob es mit gewaltsamem Ansichbringen in Eins zusammenfalle, als ob es ihm wesentlich sei, auf diese Art sich zu bethätigen,“ bemerkt aber nicht, was Paulus als Object dieses gewaltsamen Ansichbringens sich gedacht habe. Auch Pfleiderer a. a. O. S. 520 stimmt Meyer'n bei, nur dass er *ἁρπαγμός* als „Gelegenheit, Mittel zum Rauben oder zum selbstischen Gewinnmachen (sc. in der Welt)“ fasst unter Berufung auf 1 Kor. 10, 16, wo *κοινωνία* so viel sei als Mittel zum Gemeinschaft haben. Allein wenn ich der Auffassung Meyer's beistimmen könnte, würde ich mit diesem Ausleger als formell passendere Analogie *πορισμός* (weil es wie *ἁρπαγμός* Nomen verbale auf *μός* ist) vergleichen, welches 1 Tim. 6, 5 f. und Plutarch. Cat. maj. 25 (*φησὶ δυσὶ κεχρῆσθαι μόνοις πορισμοῖς, γεωργίᾳ καὶ φειδοῖ*) im Sinne von Erwerbsmittel gebraucht wird.

ler (Bemerkk. zu Philipp. 2, 5—14, in d. Studd. u. Kritt. 1857, S. 100 f.), Kahnis (Dogmatik I, S. 461), Beyschlag (Studd. u. Kritt. 1860, S. 470 f.), Hilgenfeld (Zeitschr. f. w. Th. 1871, S. 196) in dem Abschnitt eine gegensätzliche Beziehung auf das Verhalten und die Schicksale der erstgeschaffenen Menschen anzunehmen. Während nämlich diese in sträflichem Hochmuthe Gott gleich zu werden gestrebt (1 Mos. 3, 5), dafür aber zur Strafe Erniedrigung und Schmach erfahren hätten (1 Mos. 3, 16 ff.), habe Christus von dem Allem das Gegentheil gethan und erfahren. Und wenn auch (natürlich unter Vorraussetzung der Richtigkeit der von uns verworfenen Erklärung des τὸ εἶναι ἴσα θεῷ) eine solche Parallele sich ziehen liesse, so würde daraus noch nicht folgen, dass sie dem Apostel bewusst gewesen und von ihm beabsichtigt sei. Denn wie hätte er eine so bedeutungsvolle gegensätzliche Beziehung ohne die leiseste Andeutung, wie etwa durch ὡς οἱ πρῶτοι ἄνθρωποι (1 Kor. 15, 45) nach οὐχ oder ἡγήσατο, lassen können? Auch pflegt er sonst in Anspielungen an Stellen des A. T., die er bei den Lesern als bekannt voraussetzt, der septuagintalen Ausdrücke sich zu bedienen; er würde also hier statt τὸ εἶναι ἴσα θεῷ wohl gesagt haben τὸ ἔσεσθαι ὡς θεόν in Anspielung an 1 Mos. 3, 5.

ἑαυτὸν ἐκένωσεν] „sich selbst entleerte er," wozu wahrscheinlich als verschwiegener Gegensatz die selbstsüchtigen und eigennützigen Menschen zu denken sind, welche τὰ ἑαυτῶν σκοποῦντες (Vs. 4) für den eigenen Vortheil Andere berauben, Anderer Ehre und Nutzen zu verkümmern suchen. Das Object der Entleerung kann nur die besagte in der göttlichen Herrschererscheinung bestehende Gottgleichheit sein. Diese gab er völlig auf, wie und wodurch, besagt der Modalparticipialsatz μορφὴν δούλου λαβών, indem er die Erscheinung eines Dieners annahm, und zwar eines Dieners nicht von Menschen, sondern eines Dieners Gottes, [illegible] aus Vs. 8 sich ergiebt. Nun aber sind auch die Engel [illegible]er Gottes und werden als solche bezeichnet Hiob 4, 18. [illegible]. 19, 10. 22, 8 vgl. mit Hebr. 1, 14. Es bedurfte daher

einer Näherbestimmung des Wesens, in dessen Daseinsform er als Diener Gottes auftrat. Diese Näherbestimmung wird gegeben in *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος*, welches sonach dem *μορφὴν δούλου λαβών* nicht coordinirt, sondern subordinirt ist. — *γίνεσθαι ἔν τινι* häufig in einen Zustand gerathen oder verfallen, in ein Verhältniss kommen oder eintreten, ist in dieser Bedeutung Passivbegriff, vgl. 2 Kor. 3, 7. 1 Tim. 2, 14. Luc. 22, 44. Apstg. 22, 17. 1 Macc. 1, 27. 2 Macc. 7, 9. Sir. 44, 20; *ἐν ὀργῇ πρός τινα*, Plut. Flam. c. 16. Hier aber muss es kraft seines engen Zusammenhanges mit den Thätigkeitsbegriffen *ἐκένωσεν* und *λαβών* den Begriff einer dem Gelangtsein vorangegangenen Thätigkeit in sich schliessen, wie in *γίγνεσθαι ἐν τῷ πέραν*, Xenoph. Anab. 4, 3, 29; *ἐν Χίῳ*, Herod. 5, 33 und bei Ortsbestimmungen mit anderen Praepositionen, s. mein Lexicon in N. T. p. 76, col. 2. In Betreff von *ὁμοίωμα* wird es wohl mit dem Resultate der gediegenen Abhandlung Zeller's (in dieser Zeitschr. 1870, S. 301 ff.; vgl. dazu Hilgenfeld ebendas. 1871, S. 184 ff.) sein Bewenden haben, dass das Wort niemals völlige Gleichheit (*ἰσότης*), sondern immer Aehnlichkeit bezeichnet, die ebensowohl eine sehr entfernte, als auch der Gleichheit ganz nahe kommende sein kann.[1]) *Γενόμενος ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων* besagt demnach „indem er eintrat in Aehnlichkeit von Menschen", d. i. in menschenähnliche Erscheinung. Ueber den Grad dieser Aehnlichkeit wird damit nichts ausgesagt, aber die natürlichste Erklärung bleibt die gewöhnliche, nach welcher die Worte besagen, Christus sei zwar Mensch geworden, aber doch nicht blosser Mensch (*ψιλὸς ἄνθρωπος*), sondern menschgewordener Gottessohn. Mit Recht vergleicht man Röm. 8, 3, wie man auch daselbst das vielgequälte *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* fassen möge. Durchaus willkürlich ist Baur's (Neutestl. Theologie, S. 269) Behauptung, *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος* besage, Christus sei kein

1) Vgl. *ὁμοιούσιος*, *ὁμοούσιος*, — *ὁμοιοχρόνιος* und *ὁμοχρόνιος*, *ὁμοιότροπος* und *ὁμότροπος*, — *ὁμοιόχροος* und *ὁμόχροος* — *ὁμοιειδής* und *ὁμοειδής*, — *ὁμοιοπαθής* und *ὁμοπαθής* von *ὅμοιος* und *ὁμός*.

wahrer und wirklicher Mensch gewesen, sondern habe nur ein solcher zu sein geschienen. Auch nahm **B a u r** (Paulus, S. 458 ff.) unter Voraussetzung der Unächtheit unseres Briefes an, der Verfasser desselben sei auf die Schilderung des Verhaltens Christi (Vs. 6 ff.) durch die valentinianische Vorstellung vom Verhalten und Schicksale der Sophia, des Letzten in der Aeonenreihe, geführt worden; vgl. I r e n. I, 2, 2 ff. In leidenschaftlicher naturwidriger Begierde habe diese Sophia in das Wesen des Urvaters einzudringen und mit ihm Eins zu werden, also gleichsam einen widernatürlichen Raub am Absoluten zu begehen versucht, in Folge dessen sie aus dem Pleroma in das Kenoma herabgefallen sei. Auch der Ausdruck *μορφή* gehöre dem gnostischen Sprachkreise an. Allein in des Irenäus Darstellung dieses gnostischen Theologumenon wird keins von den Stichworten unserer Stelle gebraucht. Nicht als ein *ἁρπαγμός*, sondern als eine *τόλμη* und ein *προάλλεσθαι* wird jenes Beginnen der *σοφία* dargestellt. Hätte der Verfasser des Briefs erst im zweiten Jahrhundert gelebt und hätte ihm die besagte valentinianische Vorstellung vorgeschwebt, so hätte es ihm gewiss näher gelegen in gegensätzlicher Beziehung auf das Verhalten der Sophia statt *ἑαυτὸν ἐκένωσεν* zu sagen *αὐτὸς κατέβη εἰς τὸ κένωμα*. Der Gebrauch des Wortes *μορφή* vom Göttlichen ist aber, wie aus den im Eingang dieser Abhandlung angeführten Beispielen sich ergiebt, weit älter als die christliche Gnosis. So viel mir bekannt, hat diese Ansicht **B a u r**'s von unserer Stelle, wenn man von **S c h w e g l e r** (das nachapostol. Zeitalter, II, S. 134) absieht, nicht einmal innerhalb seiner Schule Beifall gefunden. Vgl. gegen **B a u r** auch **H i l g e n f e l d** in dieser Zeitschr. 1871, S. 192 ff.

καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος bezeichnet wie er erschienen, erkannt und anerkannt worden sei. *σχῆμα*, Vulg. **h a b i t u s**, unser **H a l t u n g**, die ganze Art und Weise, sich zu geriren, Lebensweise, Handlungen, Kleidung, Rede. *ὡς ἄνθρωπος* sc. *εὑρίσκεται*.

Es handelt sich nun noch um die Verbindung der ein- Satztheile und ihr logisch-grammatisches Verhältniss zu

einander. Aus unserer obigen Erklärung des Einzelnen ergab sich, dass die beiden Participialsätze μορφὴν — — γενόμενος auf das Engste zu einander gehören, und die in ihnen ausgedrückte Handlung dem ἐκένωσεν gleichzeitig sein muss, nicht demselben vorangegangen sein kann (über letztere Ansicht s. weiter unten). Die κένωσις vollzog sich demnach in der Annahme der Knechtsgestalt mittels der Menschwerduug. Ganz abweichend von allen bisherigen Auslegern will Hofmann ἐν ὁμοιώματι nicht nach Massgabe der Redensart γίνεσθαι ἔν τινι von γενόμενος (wie es auch Röm. 1, 23 von ἤλλαξαν abhängt) abhängen lassen, sondern wie in Röm. 8, 3 und nach Analogie von ἐπὶ τῷ ὁμοιώματί τινος in Röm. 5, 14 als selbstständige Adverbialbestimmung fassen im Sinne von ὁμοίως ἀνθρώποις und γενόμενος für sich allein nehmen in dem Sinne: „er habe einen Daseinsanfang genommen gleich wie Menschen,“ so dass ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ — — δοῦλον λαβών „einen in sich abgeschlossenen Gedanken biete“ und mit γενόμενος κτλ. ein neues Satzgefüge beginne. Eine der unnatürlichsten Erklärungen dieses an paradoxen Einfällen so reichen neuesten Auslegers des N. T.! Wie unerträglich wäre der Hiatus zwischen λαβών und ἐν ὁμοιώματι, der bei dieser Auslegung durch das rhetorisch in keiner Weise gerechtfertigte Asyndeton entstünde! ganz davon abgesehen, dass in Röm. 8, 3 das ἐν ὁμοιώματι σ. ἁμ. nicht selbstständige Adverbialbestimmung ist, sondern Angabe der Qualität von τὸν ἑαυτοῦ υἱόν, abhängig von dem zu supplirenden ὄντα. Mit scheinbar grösserem Rechte sind die Ausleger darüber getheilter Meinung, ob καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος zum Vorhergehenden (so noch de Wette Meyer, Weiss) oder zum Folgenden zu ziehen sei. Im ersten Falle werden durch καί die Participien γενόμενος und εὑρεθείς, im zweiten die Verba finita ἐκένωσεν und ἐταπείνωσεν mit einander verbunden. Nur Letzteres kann ich mit van Hengel, Wiesinger, Ewald, Richard Schmidt (Paulin. Christologie S. 169) für das Richtige halten. Denn während μορφὴν δοῦλον λαβεῖν und ἐν ὁμοιώματι γενέσθαι dem ἐκένωσεν gleichzeitig ist und in ihm die κένωσις sich vollzieht, is

σχήματι εὑρεθῆναι ὡς ἄνθρωπον das auf die *κένωσις* Folgende, schon in den ersten Regungen des in den Mutterschoss der Maria gelegten Lebenskeimes sich Bethätigende, den ganzen Verlauf des Erdenlebens Christi Erfüllende und das *ταπεινῶσαι ἑαυτὸν* Begleitende. Gegen das Gewicht dieses Grundes kann den von den Vertretern der anderen Construction erhobene Einwand, *σχήματι εὑρ. ὡς ἄνθ.* gehöre noch demselben Vorstellungskreise an wie *μορφ. δ. λαβ.* und *ἐν ὁμ. ἀνθ. γενόμ.*, nichts besagen. Denn warum soll Paulus nicht in demselben Vorstellungsgeleise sich bewegend ein neues Satzgefüge beginnen können? Auch würde das bei der Verbindung des *σχήματι εὑρ. ὡς ἄνθρ.* mit dem Vorhergehenden zu Anfang von Vs. 8 anzunehmende Asyndeton etwas unangenehm Klaffendes haben, während nach unserer Construction die Rede in Vs. 6—8 ganz glatt und ohne allen Anstoss dahin fliesst und mit *θανάτου δὲ σταυροῦ* auf das Beste sich abrundet.

Aber auch nachdem Christus seiner vorirdischen Herrscherherrlichkeit sich entäussert hatte und in die irdische Erscheinung eines Dieners Gottes und eines Menschen eingetreten war, wäre eine jener ursprünglichen Herrscherwürde entsprechende geehrte und glückliche äussere Stellung unter den Menschen nicht unmöglich gewesen. Er aber nahm solche nicht in Anspruch, sondern *ἐταπείνωσεν ἑαυτόν*, erniedrigte sich. Hier ruht aller Nachdruck auf der Handlung, nicht auf dem Object, wie in *ἑαυτὸν ἐκένωσεν* (Meyer). Dieses *ταπεινοῦν* bezeichnet folglich sein Verhalten im Erdenleben als unangemessen seiner ursprünglichen Herrscherherrlichkeit, die Aufsichnahme aller möglichen Beschwerden, Schmähungen und Verfolgungen, deren Spitze sein Tod am Kreuze war. Aber gerade dadurch vollzog er den Erlösungsrathschluss Gottes, daher als Modalbestimmung beigefügt wird *γενόμενος ὑπήκοος — — σταυροῦ*. Der von *ὑπήκοος* abhängige Ausdruck *μέχρι θανάτου* bezeichnet hier nicht wie in Vs. 30 den zeitlichen terminus ad quem, „donec moreretur" (van Hengel), sondern in den Redensarten *πιστὸς ἄχρι θανάτου* (Apok. 2, 10), [illegible]ν *τινὰ ἄχρι θανάτου* (Apstg. 22, 4), *ἀγωνίζεσθαι μέχρι*

θανάτου (2 Macc. 13, 14), *ἀμετάστατος μέχρι θανάτου* (Plato de rep. II, p. 361 d), den Grad (vgl. auch Matth. 26, 38. 2 Tim. 2, 9. Hebr. 12, 14; *κινδυνεύειν μέχρι φόνου*, Clem. homil. 1, 10), so dass der Kreuzestod Christi als die Spitze und Vollendung seines Gehorsams gegen Gott dargestellt wird; vgl. Röm. 5, 19. Hebr. 5, 8. Je nachdem es die Betrachtung mit sich bringt, stellt Paulus diesen Tod aus ethischem Gesichtspuncte als freie That der Selbstaufopferung dar, wie hier und Gal. 1, 4. 2, 20. 1 Kor. 8, 11, oder aus religiösem Gesichtspuncte als Dahingabe seines eigenen Sohnes von Seiten Gottes, Röm. 8, 32. 4, 25, als göttliche Veranstaltung zum Heil der sündigen Menschheit, Röm. 3, 25 f. 5, 8. 2 Kor. 5, 21. In unserer Stelle liegt wohl der Gedanke im Hintergrunde, dass bei dem metaphysischen Verhältnisse Christi zu Gott der Tod für ihn keine physische Nothwendigkeit war, so wenig als er wegen seiner Sündlosigkeit der moralischen Nothwendigkeit des Sterbens unterlag; 2 Kor. 5, 21. Röm. 5, 12. Dass er sich gleichwohl dem Tode unterzog, war ein Act der Selbsterniedrigung im Gehorsam gegen Gott, und der Kreuzestod als schimpflichste Art des Todes die höchste Spitze dieser Selbsterniedrigung. — Während der Aorist *ἐκένωσεν* ein einmaliges Factum bezeichnet, ist *ἐταπείνωσεν* erzählender Aorist, da der Gehorsam, in welchem Christus seine *ταπείνωσις* bethätigte, ein durch sein ganzes Erdenleben fortgehender war. Dieselbe Gesinnung, die er als präexistender göttlicher Herrscher durch *κένωσις* bewährt hatte, bewies er als Menschgewordener durch *ταπείνωσις*, und durch beide Handlungen desselben soll den Lesern die Beschaffenheit der von ihnen geforderten Gesinnung Christi (*τὸ φρονεῖσθαι ὃ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, Vs. 5) veranschaulicht werden.

In Vs. 9 ist es in der Hauptsache gleichgiltig, ob vor *ὄνομα* der Artikel ausgelassen (so vom vorgriesbachschem Texte und Tischendorf), oder nach ABCSin. gesetzt wird (so von Griesbach und Lachmann). Denn in dem beigefügten *τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα* ist ja dieser Name in seiner concreten Bestimmtheit genugsam bezeichnet; vgl. Winer Gramm. S. 13[illegible]

7 Aufl. Aber welcher Name ist gemeint? In keinem Falle der Name Ἰησοῦς, wie Meyer will, denn diesen hatte ja Jesus schon bei seiner Beschneidung empfangen und während seines Erdenlebens geführt, daher Meyer, um seine Behauptung zu begründen, sich genöthigt sieht ἐχαρίσατο zu erklären: „er hat durch seine Erhöhung ihm verliehen, dass sein Name (also der Name Ἰησοῦς) erhabener und herrlicher als jedweder Name wurde.“ Aber dieser Gedanke hätte wohl kaum anders als durch ἐδόξασε τὸ ὄνομα αὐτοῦ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα. Eben so wenig kann es der Name υἱὸς τοῦ θεοῦ (vgl. Hebr. 1, 4) sein, wie Pelagius, Theophylakt u. A. wollten, denn selbiger kömmt im Philipperbriefe gar nicht vor, am allerwenigsten der Name θεός, wie nach Ambrosius und Oekumenius' Vorgange Herm. Schultz (Jahrbb. f. deutsche Theol. 1868, S. 494) meint, dessen Behauptung ich in der Zeitschr. f. wiss. Th. 1869, S. 315 widerlegt zu haben glaube, sondern nach Vs. 11 (ὅτι κύριος κτλ.) der Name κύριος (Keil, van Hengel, Hölemann, de Wette, Baumg.-Crusius, Schneckenburger, Weiss, Hofmann). Mit dem Namen ward ihm selbstverständlich auch die damit bezeichnete Realität und Würde verliehen, woraus aber nicht folgt, dass ὄνομα so geradezu Würde bezeichne. Daher ist auch in ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦς nicht Jesus als Name gemeint, als ob beim Aussprechen oder Hören dieses Namens eine Kniebeugung gemacht werden solle, sondern Ἰησοῦ ist genitivus possessoris, „im Namen, den Jesus empfing“ (so auch Winer a. a. O. S. 365), d. h. bei Vergegenwärtigung dieses Namens und der damit bezeichneten Herrschaft[1]). Da durch πᾶν γόνυ und πᾶσα γλῶσσα die in dem Finalsatze bezeichnete Anerkennung und Verehrung Jesu als des von Gott eingesetzten Herrn der Welt als eine allgemeine vorgestellt wird, so kann sie

1) Anders Winer a. a. O.: „ἐν τῷ ὀνόματι bezeichnet den Na-, in welchen die Kniebeugenden sich einigen, in den geeinigt Alle ;ten; der Name, den Jesus empfangen, vereinigt sie Alle zur Knie-ung.“

Paulus nur als eine allmählich erfolgende, erst mit und nach der Parusie vollständig zu verwirklichende sich gedacht haben. Unter ἐπουράνιοι sind zunächst und vorzugsweise die Engel zu verstehen; doch kann Paulus, wenn man überhaupt in dieser im höheren rhetorisch-dichterischen Schwunge sich bewegenden Stelle scharfe Begriffe voraussetzen darf, nach Philipp. 1, 23. 2 Kor. 5, 8 die bereits abgeschiedenen in die himmlische Gemeinschaft mit Christus aufgenommenen Gläubigen (Hebr. 12, 25) inbegriffen haben; ἐπίγειοι die noch auf Erden sind und entweder schon jetzt an ihn glauben oder früher oder später von ihm hören und glauben werden; καταχθόνιοι, die im Hades befindlichen, die nach ihrer Auferstehung ihn in seiner Herrlichkeit schauen und anbeten werden. Bei dieser Fassung der καταχθόνιοι haben wir keine Nöthigung zur Annahme Baur's und Meyer's, dass die Kenntniss und Anerkennung der Herrschaft Christi Seitens der καταχθόνιοι nur als Folge einer Kundgebung Christi durch seinen descensus ad inferos sich begreifen lasse, mithin diesen descensus zur nothwendigen Voraussetzung habe, ganz davon abgesehen, dass die Kenntniss der Oberherrlichkeit Christi Seitens des καταχθόνιοι sich ja auch auf andere Weise vermittelt denken liesse. Abzuweisen ist auch die willkürliche von Wiesinger wieder aufgenommene Erklärung der καταχθόνιοι von den Dämonen, welche widerwillig und zitternd Christum als Herrn anerkennen müssten (Jac. 2, 19. Luc. 4, 33. coll. Koloss. 2, 14). Denn wollen wir auch auf Eph. 2, 2. 6, 12 (wo als Aufenthaltsort der Dämonen der Luftraum genannt wird) kein Gewicht legen, da die paulinische Abfassung des Epheserbriefs nicht ganz sicher ist, so denkt sich ja Paulus mit Recht das Bekenntniss als die Aeusserung des Glaubens (Röm. 10, 9 f. coll. 2 Kor. 4, 13), einen Glauben aber, wie ihn Jac. 2, 19 den Dämonen beilegt, würde er in keinem Falle als rechten Glauben anerkannt haben. Auf die Dämonen hat Paulus in unsrer Stelle schwerlich reflectirt.

Nach der natürlichsten Worterklärung ergab sich, dass Vs. 6 der präexistente Christus Subject ist (über die der entgegengesetzte Erklärung s. unten). Die reale oder hyposta

tische Präexistenz Christi wird jetzt von weit aus den meisten Theologen in Gal. 4, 4. Röm. 8, 2. 1 Kor. 10, 4. 9. 2 Kor. 8, 9 mit Recht als Vorstellung des Apostels anerkannt. Aber wie dachte sich Paulus das Wesen dieses präexistenten Christus? Nach Baur's (Paulus S. 628. NTl. Theologie, S. 186) Vorgang und durch seinen Einfluss bestimmt, meinen jetzt Viele [1]), besonders unter Berufung auf 1 Kor. 15, 47 (ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ), er habe ihn nicht als göttliches Wesen, sondern als himmlischen und pneumatischen Menschen, oder, wie Biedermann sich ausdrückt, als „das menschliche Abbild und damit als das vorbildliche Urbild der Menschheit“ gedacht. Diese Ansicht ist aber mit unserer Stelle schwer zu vereinigen, da in den Ausdrücken μορφὴ θεοῦ, τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, ὁμοίωμα ἀνθρώπων, εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος die Begriffe θεός und ἄνθρωπος einen directen Gegensatz bilden, folglich der präexistente Christus als θεός, als göttliches Wesen, gedacht sein muss, eine Folgerung, der die Vertreter der entgegengesetzten Ansicht vergebens durch ein zu „Menschen, Mensch“ in Parenthese gesetztes „gewöhnlich“ zu entgehen suchen. [2]) Auch würde es dem religiösen Bewusstsein des Paulus als eines geborenen Juden wohl widerstrebt haben, einen Menschen, wenn auch pneumatischen und urbildlichen Menschen, als Organ der Weltschöpfung zu denken in 1 Kor. 8, 6. [3]) Letztere Aussage über Christus wird ohne Annahme einer näheren oder ferneren, von der philologischen Exegese

1) Unter And. Schwegler Nachapostol. Zeitalter, II, S. 299 f. Ritschl Altkathol. Kirche S. 82, 2 Aufl. Holsten Zum Evangelium des Paulus u. Petrus, S. 72 ff. 422 ff. Biedermann Dogmatik, S. 236. Hilgenfeld Zeitschr. f. w. Theol. 1871, S. 181 ff. Pfleiderer Die paulinische Christologie, in d. Z. f. w. Th. 1871, S. 502 ff.

2) Auch in dem scharfen Gegensatz, in welchen Ἰησοῦς Χριστός in Gal. 1, 1. 11 f. zu ἄνθρωποι und ἄνθρωπος gestellt ist, wird derselbe ganz entschieden als göttliches Wesen vorausgesetzt.

3) Diess sah auch Baur ein und erklärte desshalb δι' αὐτοῦ τὰ πάντα nach Analogie von 2 Kor. 5, 18 von „Allem, was sich auf die Erlösung und Versöhnung bezieht,“ welche Erklärung aber mit Recht allgemein zurückgewiesen worden ist.

vor Baur allgemein anerkannten Einwirkung der Logosvorstellung auf die religiöse Reflexion des Paulus kaum zu erklären sein.[1]) Und warum sollen wir uns vor dieser Annahme sträuben? Hatten doch nach Apstg. 6, 9 die alexandrinischen Juden in Jerusalem eine Synagoge, von wo aus der Logosbegriff, wenn auch in äusserster populärer Abschwächung, unter gebildeten Palästinensern Eingang finden konnte. Unserem Apostel aber konnte er, wo nicht schon früher aus dem Verkehr mit gebildeten Volksgenossen, doch durch seine Streitverhandlungen mit Hellenisten (Apstg. 9, 29) oder durch den Umgang mit dem Alexandriner Apollos bekannt geworden sein.[2]) Die Berufung

---

1) Obschon die Aechtheit des Kolosserbriefs mir keinem Zweifel unterliegt, lasse ich doch hier die Christusvorstellung desselben unberücksichtigt, da die Mehrzahl der Theologen, mit denen ich hier verhandele, den Brief dem Paulus absprechen. Dagegen freue ich mich, die paulinische Abfassung desselben durch den wesentlich den kritischen Standpunct Baur's einnehmenden Krenkel („Paulus, der Apostel der Heiden", S. 212) anerkannt zu sehen. Auch Renan („Paulus", S. 3 der deutschen Uebersetzung) erklärt sie für „wahrscheinlich."

2) Es lag in der Natur der Sache, dass schon die ältesten Christen dem von der einzigartigen heiligen Persönlichkeit des Herrn empfangenen unmittelbaren Glaubenseindrucke (wie er sich noch bei Matth. 16, 16. Joh. 6, 68. Apstg. 4, 12 ausspricht) sehr bald auch eine Art reflexionsmässiges Ausdrucks zu geben suchten. Diesen Ausdruck konnten sie selbstverständlich nur aus bisherigen religiösen oder theologischen Bildungselementen entnehmen. Wie hätten da nicht Solche, die mit dem Logosbegriff bekannt waren oder erst mit ihm bekannt wurden, gerade diesen Begriff mit Freude und Begeisterung ergreifen sollen als die geeignetste und ansprechendste Form, in der sie die Alles übersteigende Grösse und Hoheit des Herrn, sein einzigartiges methaphysisches wie ethisches Verhältniss zu Gott, am würdigsten und erhabensten sich verstellbar zu machen suchten? Erkannte der Jude im mosaischen Gesetz die schriftliche Fixirung oder gewissermassen die Verkörperung der göttlichen Weisheit (Sir. 24, 22 ff.), so war gewiss auch für das christliche Bewusstsein die Vorstellung einer Menschwerdung des göttlichen Logos in der Person Jesu als des Messias nicht unschwer zu vollziehen, zumal da nach der allegorischen Interpretation für die Combination der Logos- und der Christus-Vorstellung eine Anknüpfung im Urtext (wenn auch nicht bei den LXX)

auf ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ in 1 Kor. 15, 47 kann ich nicht gelten lassen. Denn da in dem Zusammenhange, welchem diese Stelle angehört, Alles um die Wirksamkeit sich dreht, welche der Auferstandene als πνεῦμα ζωοποιοῦν (Vs. 45) bei seiner Wiederkunft aus dem Himmel äussern wird (vgl. besonders Vs. 22. 45—49), so ist ὁ δεύτ. ἄνθ. ἐξ οὐρ. nicht vom Eintritt Christi in das Erdenleben bei seiner Geburt, sondern von dessen Wiederkunft aus dem Himmel zur Vollendung seines Werkes zu verstehen. Noch weniger zutreffend ist die von Holsten (a. a. O. S. 73 f.) und Hilgenfeld (Zeitschr. f. w. Th. 1871, S. 189) verglichene philonische Unterscheidung des himmlischen (οὐράνιος ἄνθρωπος) und des irdischen Menschen (γήϊνος ἄνθρ.) in Legg. alleg. I, §. 21 (Opp. I, p. 49). Denn Philo's himmlischer Mensch ist keine Hypostase, sondern die in den Individuen (τοῖς ἐπὶ μέρους ἀνθρώποις) sich verwirklichende göttliche Idee des Menschen; vgl. de mundi opif. §. 46 (p. 32). Mit vollem Rechte wenden auch Weiss (Bibl. Th. des NT. S. 316) und Richard Schmidt (Paulin. Christologie, S. 118) gegen Baur und Holsten ein, dass nach Philo der himmlische Mensch das Erste, der irdische das Zweite, nach Paulus dagegen (1 Kor. 15, 46) τὸ πνευματικόν das Zweite, τὸ ψυχικόν das Erste ist. — Nach Weiss (a. a. O. S. 312—14) hat Paulus zwar in Christus während dessen irdischen Lebens die Erscheinung eines „göttlichen Princips“ [d. h. einer göttlichen Hypostase] anerkannt, soll aber ohne Kenntniss des Logosbegriffes durch „einen Rückschluss von der vollen Sohnesstellung des erhöheten Christus, der ur-

---

von Prov. 8, 23 gegeben war, wo die Weisheit (oder der nachherige Logos) schon vor der Weltschöpfung als die Gesalbte Gottes dargestellt wird. — „Die Logosvorstellung war — — die höchste von hellenistischer Phantasie gedachte Individualität. Der Messias war die höchste Persönlichkeit des palästinischen Judenthums. Sie lagen [illegible]de vor wie auf einander angelegt, ihre Beziehung auf einander [illegible]webte schon in der Luft wie eine Weissagung, da konnte über [illegible]cht geschehen, dass sie sich zusammenfassten“ (Hase Gnosis I, S. [illegible], 2 Aufl.)

sprünglich Gottessohn war, auf ein ursprüngliches Sein beim Vater, aus dem er ist ins Erdenleben gekommen,“ geführt worden sein. Aber es möchte schwer zu begreifen sein, wie ein solcher Rückschluss, ohne Kenntniss und Einwirkung des Logosbegriffs, den Apostel dazu gebracht habe, den präexistenten Christus als Organ der Weltschöpfung sich zu denken. — Baur dagegen und seine stricteren Anhänger, wie Schwegler, Biedermann u. A., erkennen im Philipper- und Kolosser-Briefe die Vorstellung von einem in Christus erschienenen göttlichen Wesen an, finden aber darin einen Widerspruch mit den vier Hauptbriefen des Apostels und folglich ein Merkmal der nachpaulinischen Abfassung der beiden kleineren Briefe.

Haben wir aber als präexistenten Christus den göttlichen Logos zu denken, so erhebt sich freilich eine Schwierigkeit, welche entweder gar nicht oder doch nicht in dem Grade vorhanden wäre, wenn ihn Paulus als den pneumatischen und urbildlichen Menschen gedacht hätte. Nach dem strengen Wortsinne nämlich erscheint „Jesus Christus“ (Vs. 5) in allen drei Stadien seines Seins und Lebens, in der Präexistenz, in der irdischen Erniedrigung und himmlischen Erhöhung als Ein und dasselbe Ich und mit sich identische Subject, welches nicht, wie manche Kenotiker der Gegenwart annehmen, seine göttliche *φύσις* in eine menschliche übergehen liess, wie diess nach der griechischen Mythologie bisweilen heidnische Götter thaten, sondern nur seine göttliche *μορφή* oder Erscheinungsform mit einer menschlichen vertauschte.[1]) Sonach könnte es angezeigt erscheinen, dass nach der Vorstellung des Paulus in Christo der Logos die Stelle des menschlichen *πνεῦμα* vertreten habe und Christus nur in seinen äusseren Bethätigungen und Erlebnissen als Mensch erschienen sei.[2]) Indessen fällt es

---

1) Davon, dass nach der Vorstellung des Apostels Christus des *πλήρωμα τῆς θεότητος*, der Fülle des göttlichen Wesens, sich entäussert habe, wie Lechler (Gesch. des apostol. u. naachapostol. Zeitalters, S. 89, 2. Aufl.) behauptet, kann keine Rede sein.

2) Was Zeller in d Theol. Jahrb. 1842, S. 74 ff. als paulinisch-johanneische Vorstellung zu erweisen suchte. — Auch Reuss (Histoire

doch schwer zu glauben, dass dem Apostel nicht zu Bewusstsein gekommen sein sollte, dass in solchem Falle der Gehorsam Jesu ein doketischer und sein Todesleiden ein doketisches, folglich ethisch bedeutungsloses sein und die antithetische Parallelisirung Christi mit Adam wenigstens in Röm. 5, 12 ff. unmöglich machen würde. Dazu hat nach Röm. 10, 7 Christus während des sogenannten Triduum das allgemeine Loos aller Menschen, den Todeszustand im Hades, getheilt,[1]) womit ein menschliches πνεῦμα in ihm vorausgesetzt wird. Die Frage, wie das Logoswesen mit dem menschlichen πνεῦμα in Ein Bewusstsein, folglich in die Einheit der Person habe zusammengehen können, eine Frage, in deren Beantwortung die kirchliche Theologie bis zur Kenosis der Gegenwart herab vergeblich sich abgemüht hat, war auf dem vom Apostel eingenommenen Standpuncte des unmittelbaren Glaubens begeisterter Gefühls- und Phantasieanschauung so wenig vorhanden als die theolo-

de la theologie chretienne au siècle apostolique, II, p. 97, 1. Aufl.) bemerkt über Philipp. 2, 6 f.: „Cela — — nous conduit directement à nous représenter l'union de deux natures comme l'alliance d'un esprit divin avec un corps humain, explication qui se recommande par sa simplicité même; mais qui n'a jamais été du gout des theologiens."

1) Dieses steht fest, wie man auch sonst den Sinn der verschieden erklärten Stelle Vs. 6 f. fassen möge. Der Sinn der beiden Verse ergiebt sich indessen evident aus Vs. 9, wo als Inhalt des Glaubens und seiner Aeusserung, des Bekenntnisses, die Auferstehung Jesu und die durch sie vermittelte Herrschaft Jesu (κύριον Ἰησοῦν) genannt wird. Nun enthält Vs. 6 f. ein Verbot des Zweifels am Gegenstande dieses Glaubens und die beiden Fragen bezeichnen die Unmöglichkeit, dasjenige, was in ihnen liegt, auszuführen. Also: Niemand kann in den Himmel steigen und durch Herabbringung Jesu den handgreiflichen Beweis geben, dass er sich im Himmel befindet. (So richtig Melanchthon, Calvin, Reiche u. A.) Ist er aber nicht gen Himmel erhoben, so muss er sich noch im Scheol befinden, er kann also nicht auferstanden sein, daher Verbot des Zweifels an der Auferstehung Jesu. Die Frage hat folglich den Sinn: Niemand kann Christum dem Verband mit dem Todtenreich entnehmen, er befindet sich noch dort, seine Auferstehung ist eine Unmöglichkeit. Irrig ist die gangbarste Erklärung des 6. Verses von einem Verbote des Zweifels an der Menschwerdung des Herrn.

gischen und philosophischen Begriffe der „Persönlichkeit“ und der „Naturen [1]).“ Je nachdem es das Bedürfniss und Interesse seiner religiösen Reflexion mit sich bringt, betont er die göttliche oder die menschliche Seite der Erscheinung des Herrn. Auf Rechnung des auf diesem Punkte der Christologie noch reflexionslosen Glaubens ist es zu setzen, dass in unserer Stelle die Erhebung Jesu zu göttlicher Würde und Herrschaft (Vs. 9—11) als Eintritt in einen neuen Zustand, nicht als sich von selbst verstehende Rückkehr in den schon vor der Präexistenz inne gehabten Herrlichkeitsstand eines göttlichen Herrschaftsgenossen (wie Joh. 17, 5) aufgefasst und dargestellt wird. Zwar wird auf diese Weise „der sittlichen Idee genügt, aber im Widerspruche mit der Würde dessen, der schon uranfänglich der Höchste [nach Gott] ist.“ (Hase Gnosis II, S. 15, 2 Aufl.) Vgl. auch Pfleiderer in dieser Zeitschrift, 1871, S. 517 f.

Dass in dem Satzgefüge ὃς ἐν μορφῇ — — ἐκένωσεν ἑαυτόν der präexistente Christus das Subject sei und dessen

1) Schleiermacher Geschichte der christl. Kirche, S. 75: „Es ist nicht zu verkennen, dass die Vorstellungen (des NTs.) über die wichtigste Lehre von der Person Christi und wie er das Werk der Erlösung vollbracht, unausgebildet und unentwickelt erscheinen. Wir meinen das so: Wenn wir unsere Dogmatik nähmen und Petrus oder Paulus fragten, Habt ihr euch das so oder so gedacht? so würden wir keine Antwort bekommen, sondern sie würden sagen, Wir sind ins Einzelne nicht eingegangen. Das müssen wir wohl beachten, sonst kommen zwei verschiedene Behandlungsweisen heraus. Die eine im Gegensatz gegen die kirchliche Lehre sagt. die Apostel hätten nichts davon gewusst; die andere, die kirchliche Lehre vertheidigende, hat die spätere Dogmatik wörtlich aus der Bibel abzuleiten gesucht. Beides ist falsch. Die Apostel wollten nichts von solcher Bestimmung wissen? Das ist nicht wahr; es war nur noch nicht die Zeit und Musse für eine solche Entwicklung da, aber ein Zustand der Unbestimmtheit wird immer in einer späteren Zeit in einen Zustand der Bestimmtheit übergehen. Wir müssen also hier eine Neutralität des NTs. gegen alle spätere Modificationen annehmen. Ebenso ist das Zweite falsch, die kirchliche Lehre im NT. wörtlich zu finden; durch dies Deuteln ist die natürliche Erklärung des NT. untergegangen.“

κένωσις mit dem Acte der Menschwerdung zusammenfalle, wird von der Mehrzahl der Kirchenväter, der katholischen und reformirten, so wieder neueren Theologen (auch von Martensen, Thomasius, Hofmann), unter den älteren Lutheranern auch von Calixtus anerkannt. Dagegen nehmen Erasmus, Calvin, die orthodoxen Lutheraner, mit Einschluss von Buddeus, Bengel und Philippi[1]), dessgleichen einige Theologen der freieren Richtung, wie de Wette, van Hengel, Baumg.-Crusius, Scheckenburger (in der Deutschen Zeitschr. f. christl. Wissenschaft 1855, S. 333 ff.), Beyschlag (Christologie des NT. S. 234 ff.), als Subject den bereits Mensch gewordenen Gottessohn oder geschichtlichen Christus an, die Meisten der Letzteren wohl aus mehr oder minder bewusstem rationellem Anstoss an der Vorstellung der Präexistenz Christi, die orthodoxen Lutheraner dagegen, um aus unserer Stelle ihre Auffassung des Dogma von den beiden Ständen Christi zu rechtfertigen, nach welcher dasselbe als Stütze der lutherischen Lehre von der Communicatio idiomatum dienen sollte, indem man alle im NT. erzählten, ein rein menschliches Wesen und Leben voraussetzende Verhältnisse, Zustände und Bethätigungen des Herrn daher erklärte, dass er als Gottmensch im Stande der Erniedrigung seiner menschlichen Natur nach des Gebrauchs der ihr in der Verbindung mit der göttlichen Natur mitgetheilten göttlichen Eigenschaften sich enthalten habe.[2]) Aber die Vertreter dieser Ansicht haben sie nicht durchzuführen gewusst ohne den Worten in unsrer Stelle äusserste Gewalt anzuthun. So er-

1) In d. Schrift: Der thätige Gehorsam Christi (Berl. 1841), S. 1—15 u. Kirchliche Glaubenslehre, IV, 1, S. 440 ff.

2) Den in der Formula Concordiae p. 767 sanctionirten Sinn von ὃς ἐν μορφῇ — — σταυροῦ (Vs. 6—8) drückt am prägnantesten Quenstedt Syst. theol. III, p. 335 aus: „Christum jam inde a primo incarnationis momento divinam gloriam et majestatem sibi secundum humanam naturam communicatam plena usurpatione exserere et tanquam …m se gerere potuisse, sed abdicasse se plenario ejus usu et hu…em sese exhibuisse patrique coelesti obedientem factum esse usque …ortem crucis."

klärt Calovius (Biblia illustr. P. II, p. 751) *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* „de existentia in statu conditionis divinae, vi cujus Christus secundum humanam naturam divinam majestatem non tantum possidebat — — sed etiam in manu sua habebat illius plenariam *χρῆσιν*, qua vero libere sese nostrae redemtionis causa inanire dignatus est;“ Philippi erklärt es dahin, dass Christus während seines Wandels auf Erden als der „durchgottete Mensch“ in göttlicher Gestalt gewesen sei; Schneckenburger, dass „Christus Gott in seiner Menschheit repräsentirt“ habe, und nimmt, wie de Wette, *μορφὴ θεοῦ* als gleichbedeutend mit *δόξα τοῦ θεοῦ* als Inbegriff der „ethischen Eigenschaften Gottes“ mit Einschluss der Wundermacht und Seligkeit. *Ἐκένωσεν ἑαυτόν* soll nach der Meinung der orthodoxen Lutheraner bedeuten, dass er von den seiner menschlichen Natur mitgetheilten göttlichen Eigenschaften keinen oder doch nur in seltenen von seinem Erlöserberufe gebotenen Fällen Gebrauch gemacht habe. — Die Ausflüchte der Neueren, die kein Interesse für die Communicatio idiomatum haben, kommen darauf hinaus, dass in *κενῶσαι ἑαυτόν* bezeichnet sei, Christus habe auf alles das resignirt, was er als *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων* hätte in Anspruch nehmen können. — Die wider die von uns vertretene Auffassung der Stelle erhobenen Einwände sind ganz bedeutungslos. Es sind dies folgende: 1) der Name *Χριστὸς Ἰησοῦς* passe nur auf den historischen Christus; 2) als Subject der Erhöhung in Vs. 9—11 könne Christus doch nur als Mensch gedacht werden. Beide Gründe erledigen sich durch das, was wir oben (S. 54 ff.) über die noch gefühlsmässige Unbestimmtheit der apostolischen Vorstellung ven der Gottmenschlichkeit Christi bemerkten. Sehr richtig sagt Meyer, an das Relativum *ὅς* schliesse sich die ganze Summe der Geschichte des Herrn von seinem vormenschlichen Dasein an durch das menschliche Leben hindurch bis zu seiner himmlischen Erhöhung [1]).

---

1) Selbst Schneckenburger a. a. O. S. 342 bemerkt: „Da[ss] in der ganzen Stelle das Subject *Ἰησοῦς Χριστός* heisst, darf nicht hi[n]dern (in *ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων κτλ.* den präexistenten Christus z[u] verstehen), weil vom ganzen concreten Subject des Gottmenschen pr[i]

Drittens sagt man: Das Vs. 6 f. geschilderte Verhalten des Herrn werde als Muster zur Nachahmung empfohlen; nun aber könne doch nur der menschlich irdische Christus unser Vorbild sein. Allein nicht darauf kömmt es an, dass wir materiell dasselbe thun, was Christus that, sondern formell sollen wir es nachahmen, d. h. dieselbe Gesinnung, die er in seinen Verhältnissen bewies, sollen wir in den unseren bewähren, daher ja selbst zur Nachahmung Gottes aufgefordert wird Eph. 5, 1. Matth. 5, 48.

III.

Untersuchungen zum Philipperbrief

von

E. Hinsch,
Lehrer in Bromberg.

Nachdem schon früher Lünemann[1]), Bruckner[2]) und Grimm[3]) die Aechtheit des Philipperbriefs gegenüber den Angriffen Baur's vertheidigt hatten, hat neuerdings auch Hilgenfeld[4]) in zwei Artikeln dieser Zeitschrift dieselbe zum Gegenstande eingehender Untersuchungen gemacht. Die letzteren namentlich haben dem Verfasser Veranlassung gegeben, auch seinerseits den Brief nach dieser Seite hin zu untersuchen und die Aufstellungen Baur's einer erneuten Prüfung zu unter-

---

dicirt werden kann, was an sich nur von der einen Natur gilt, wie in der bekannten Stelle: Ehe Abraham war, war ich."

1) Pauli ad Philipp. epistola contra Baur. defendit Lünemann Göttingen 1847.

2) Epistola ad Philipp. Paulo auctori vindicata. Leipzig 1848.

3) Theologisches Litteraturblatt, 1850, Nr. 149—151 und 1851, Nr. 6—8.

4) Zeitschrift f. w. Theol. XIV (1871) II, S. 182 sq. 3, S. 209 sq.

ziehen. So weit er nun auch entfernt ist, den Werth dieser Arbeiten zu unterschätzen und so bereit er zu dem Zugeständniss ist, dass durch dieselben die Ansicht Baur's in wesentlichen Puncten widerlegt ist, so ist sein Urtheil, das er sich schon früher an dem Studium der Baur'schen Arbeiten über diesen Brief gebildet hatte, und welches auf die Verwerfung der paulinischen Abfassung desselben hinauslief, im allgemeinen davon unberührt geblieben. Dasselbe näher zu begründen, ist der Zweck der folgenden Untersuchung, an die man nicht den Massstab legen möge, als ob sie eine erschöpfende Behandlung der Frage bieten wolle. Es kann sich vorerst nur darum handeln, einzelne Stellen herauszuheben und sie auf ihr paulinisches Gepräge hin zu untersuchen.

I. Zunächst erweckt die Adresse in ihrer von der sonstigen Weise der paulinischen Briefe abweichenden Form Verdacht. Man hat zwar in dem Fehlen des Apostelprädicats gerade ein positives Merkmal der Aechtheit finden wollen, weil ein Fälscher sicher nicht unterlassen haben würde, dasselbe dem Namen des Paulus hinzuzufügen, um dadurch dem Schreiben desto leichter Glauben und Eingang zu verschaffen (Grimm a. a. O. S. 68), indessen genügt es dagegen auf die Adresse des zweiten Thessalonicherbriefes zu verweisen, dessen Aechtheit sich gegenüber den gewichtigen Einwendungen, welche namentlich von Hilgenfeld[1]) dagegen erhoben worden sind, schwerlich wird halten lassen.

Ausserdem würde es gerade, wenn unser Brief einer spätern Zeit angehören sollte, wo es sich, nach Preisgebung der eigenthümlichen Lehre des Paulus seitens seiner Anhänger, im Kampfe der Parteien lediglich um die Anerkennung seiner apostolischen Würde handelte, erklärlich sein, wenn der Verfasser, eben um seinem Briefe allgemeinere Geltung zu verschaffen, die Betonung derselben absichtlich vermieden hätte.

Liegt also in der Adresse nichts, was uns von vornherein

1) In diesen Zeitschrift V, (1862) 3 S. 225 sq. IX, (1866, 3 225 sq.

nöthigen könnte, den Gedanken einer späteren Abfassung des Schreibens fallen zu lassen, so werden wir nunmehr die Frage aufwerfen können, ob sie ein directes Merkmal der Unächtheit aufweise. Schon Baur hat, ohne sich indessen über diesen Punct näher auszulassen [1]), darauf hingewiesen, dass die besondere Erwähnung der ἐπίσκοποι und διάκονοι mit der sonstigen Weise der paulinischen Briefe nicht übereinstimmen. Dieselbe kann bei der gewählten Form der Anknüpfung nicht so erklärt werden, als wenn der Verfasser die ἐπίσκοποι und διάκονοι natürlich auch unter den „πᾶσιν τοῖς ἁγίοις" mit begriffen hätte, und sie hier nur aus irgend einem Grunde habe besonders hervorheben wollen (z. B. Meyer, Commentar zum Philipperbr. S. 10), was er vielmehr durch μάλιστα δὲ oder ähnliches ausgedrückt haben würde, sondern nur so, dass er sich die ἐπίσκοποι und διάκονοι als eine gesonderte, den übrigen Gemeindegliedern gegenüberstehende Behörde dachte, eine Vorstellung, die dem Paulus völlig fremd ist. Für unsern Verfasser wird also allerdings, wie Hofmann [2]) richtig bemerkt, erst durch diesen Zusatz die Gemeinde als solche bezeichnet, während Paulus selbst vielmehr, wie wir aus der Adresse des Römerbriefes ersehen, mit dem einfachen „πᾶσιν τοῖς ἁγίοις" nicht etwa nur „eine Anzahl gewisser einzelner" (so Hofmann a. a. O.) sondern gerade „die Gemeinde als einheitlich verfasste Gesammtheit" bezeichnen will. Denn dass Paulus, wie Hofmann erklären möchte, im Römerbriefe diese Ausdrucksweise im Gegensatze zu dem ihm gewöhnlicheren ἐκκλησία desshalb gewählt habe, weil er in Rom eben nicht ein völlig ausgebildetes Gemeindewesen vorausgesetzt habe, ist eine grundlose Annahme, welche an dem 12. Capitel des Römerbriefes scheitert, wo die gleichen Gemeindeverhältnisse, wie im ersten Korintherbriefe, vorausgesetzt sind.

---

1) Man vergl. indess die ausführlichere Behandlung dieser Frage esch. der christl. Kirche I, S. 260 sq.

2) Die h. S. zusammenhängend untersucht IV, der Brief Pauli a Philipper. S. 2.

Baur hat nun aber an der Erwähnung der ἐπίσκοποι und διάκονοι an sich Anstoss genommen und gewiss mit Recht. Man beruft sich zwar zum Erweise dafür, dass auch der ächte Paulus sich wohl so habe ausdrücken können, auf die κυβερνήσεις und ἀντιλήψεις 1. Cor. 12, 28, aber es ist wegen der Stellung, welche der erstere Begriff hier in der Aufzählung der verschiedenen Gemeindeämter einnimmt, nicht wahrscheinlich, dass Paulus damit Gemeindevorsteher in dem Sinne der Presbyter oder Episkopen habe bezeichnen wollen. Denn wenn er die einzelnen Begriffe durch πρῶτον, δεύτερον, τρίτον mit einander verbindet, will er doch wohl einen Rangunterschied ausdrücken, was auch namentlich daraus hervorgeht, dass er die γένη γλωσσῶν an's Ende setzt, da er denselben ausdrücklich einen geringeren Werth zuerkennt, wie andern Charismen. Wenn also der Angabe der Apostelgeschichte, dass auch Paulus in den von ihm gestifteten Gemeinden zunächst Presbyter oder Episkopen eingesetzt hätte, historische Glaubwürdigkeit beigemessen werden könnte, und dieselbe nicht vielmehr aus dem Standpuncte des Verfassers erklärt werden müsste, so würde man doch gewiss erwarten, dass die κυβερνήσεις bei der Aufzählung der Gemeindeämter unmittelbar hinter die Apostel und nicht erst hinter die χαρίσματα ἰαμάτων gestellt wären.

Wenn man nun auch zugeben wollte, dass Paulus mit κυβερνήσεις und ἀντιλήψεις die ἐπίσκοποι und διάκονοι bezeichnet habe, so würde er in ihnen bei der Stellung, welche er ihnen in der Aufzählung der verschiedenen Amtsleistungen zuweist, doch nimmermehr die Hauptämter gesehen haben, wofür sie unser Verfasser doch entschieden angesehen wissen will. Wenn Paulus ferner die κυβερνήσεις und ἀντιλήψεις in gleiche Reihe stellt mit den προφῆται und διδάσκαλοι, so will er sie gewiss nicht als Gemeindeämter in einem besondern Sinne, wie er jenen nicht zukomme, bezeichnen. Wenn daher der römische Clemens berichtet, dass die Apostel in den von ihnen gestifteten Gemeinden Episkopen und Diakonen eingesetzt h ten, so wird dies nicht als historisches Zeugniss gelten dürfe man wird vielmehr nur annehmen können, dass auch Cleme

hier, wie der Verfasser der Apostelgeschichte, die Verhältnisse einer spätern Zeit, wo nur die *ἐπισκοπὴ* und *διακονία* als bestimmte Gemeindeämter, *προφητεία* dagegen und *διδασκαλία* als nicht an solche gebundene freie Thäthigkeiten erscheinen, in die apostolische Zeit hineingetragen habe. Auch unsere Stelle wird daher nur aus der gleichen falschen Voraussetzung des Verfassers erklärt werden können, dass schon zu Pauli Zeit diese beiden Gemeindeämter, und zwar sie allein als solche vorhanden gewesen seien.

Mir scheint zum richtigen Verständniss der Stelle besonders noch 1 Thess. 5, 27 herbeigezogen werden zu müssen. Wenn Paulus hier die Empfänger des Briefes beschwört, dass derselbe ja von allen gelesen werde, so werden als Empfänger desselben zunächst nicht die gesammte Gemeinde, sondern einzelne, und zwar, wie wir wohl annehmen dürfen, die Vorsteher derselben vorausgesetzt. Dass der Verfasser damit den zu seiner Zeit gewöhnlichen Geschäftsgang bezeichnet, geht aus der weiteren Voraussetzung hervor, dass es häufig vorgekommen war, dass Briefe von den Vorstehern unterschlagen und nicht zur Vorlesung in der Gemeindeversammlung gelangt waren.

So wird auch unser Verfasser sagen wollen, dass nebst der Vorsteherschaft, an welche dem gewöhnlichen Geschäftsgange nach der Brief zunächst gerichtet war, derselbe auch für die ganze Gemeinde zur Vorlesung bestimmt sei. In beiden Fällen liegt aber eine Voraussetzung zu Grunde, welche für die Zeit des Paulus nicht zutrifft. Dass ein solches Aeltestencollegium, wie es hier offenbar vorausgesetzt ist, in welchem sich die Gemeinde gleichsam concentrirt hätte, und welches die Autonomie derselben in allen Gemeindeangelegenheiten ausschliessen würde, in Corinth vorhanden gewesen sei, wird durch alles, was wir über die Verhältnisse dieser Gemeinde aus den Paulinischen Briefen wissen — und danach müssen wir auch die Zustände in Philippi beurtheilen — direct geschlossen. Für die volle Autonomie der Gemeinde spricht dass Paulus das Urtheil über den Ehebrecher (1 Cor. 5,

3 sq.), ebenso wie nachher die Verfügung über seine Wiederaufnahme (2. Cor. 2, 5 sq.) der Gemeinde in ihrer Gammtheit zuweist. Es ist ferner immer die gesammte Gemeinde, an welche er seine Briefe richtet, ohne dass auch nur die leiseste Andeutung uns einen Geschäftsgang in dieser Beziehung verriethe, wie wir ihn oben nothwendig für die Zeit der Verfasser des Philipperbriefes und des ersten Thessalonicherbriefes voraussetzen mussten. Wenn überhaupt in Corinth eine Vorsteherschaft vorhanden gewesen wäre, in deren Händen wir uns nach Analogie späterer Zeiten die Leitung der Gemeindeangelegenheiten zu denken hätten, so würde Paulus derselben sicher das Schiedsrecht bei Streitigkeiten der Gemeindeglieder untereinander vindicirt haben 1 Cor. 6, 1 sq.; und namentlich wenn die Gemeindeversammlungen unter der geordneten Leitung einer zu diesem Zwecke eingesetzten Behörde abgehalten wären, würden wir erwarten, dass Paulus für den häufig eintretenden Fall, dass mehrere zu gleicher Zeit reden wollten, die Entscheidung dieser leitenden Behörde zugewiesen und es nicht dem Belieben der Redenden selbst anheimgestellt hätte, wer zurücktreten sollte, 1 Cor. 14. Auch in Betreff der Collecte würde Paulus wohl kaum angeordnet haben, dass jeder einzelne wöchentlich einen Beitrag b e i s i c h niederlege, damit seine Abgesandten denselben von ihm einzögen (1 Cor. 16, 2 sq.). Es wäre doch natürlicher gewesen, dass die Gemeindeleitung diese Sammlung in die Hand genommen hätte, um die gesammte Summe bereits gesammelt den Abgesandten des Paulus zur Verfügung zu stellen.

II. B a u r beruft sich weiter zum Erweise der Unächtheit des Schreibens auf die Stelle 1, 12 sq. Wenn ich nun auch mit ihm darin übereinstimme, dass sich die Stelle nur aus der Anschauung eines Spätern heraus erklären lasse, so vermag ich doch seine Argumentation, welche mir auf einer Verkennung des Zusammenhanges der Stelle zu beruhen scheint, nicht zu billigen. „Wie konnte, meint er“ der Apostel, welcher sonst über alle seine Gegner so streng urtheilt, auch a denen seine Freude haben, welche nur προφάσει d. h. ohn

dass sie es ernstlich und redlich meinten, Christum verkündigten. Konnte der Inhalt der Lehre dieser Leute nur ein antipaulinisch judenchristlicher sein, so wissen wir ja, wie der Apostel von solchen Gegnern dachte, dass er in ihnen nur Verfälscher der reinen Lehre sah. Woher also nur hier diese Milde? Er setzt also voraus, dass dem Paulus hier die Freude über eine Verkündigung Christi in den Mund gelegt werde, welche ihrem Inhalte nach der seinigen durchaus entgegengesetzt gewesen sei. Die gleiche Voraussetzung macht auch Hilgenfeld (im zweiten Artikel S. 316), er sucht aber der von Baur daraus gezogenen Folgerung durch die Erklärung zu entgehen, dass Paulus sich darüber nicht an sich freue, sondern nur desshalb, weil auch diese gegen ihn gerichtete Thätigkeit seiner Gegner ihm zum Heile, zur Verherrlichung Christi an seinem Leibe gereichen werde. Die Beziehung des *τοῦτο* V. 19 auf das eben Vorhergehende, auf der diese Erklärung beruht, ist aber fraglich. Wahrscheinlicher ist jedenfalls, dass mit *ἀλλὰ καὶ χαρήσομαι* ein neuer Abschnitt anhebt, und das *τοῦτο* sich auf die Lage des Paulus betreffs seiner Gefangenschaft beziehe, so dass der Zusammenhang folgender wäre: Wie der gegenwärtige Stand der Verkündigung Christi ihm nur Ursache zur Freude biete, so hege er dieselbe Freude betreffs der Zukunft, da er die zuversichtliche Hoffnung habe, aus seiner Lage befreit zu werden und die Verkündigung Christi selbst wieder in die Hand nehmen zu können, denn darauf kommt er schliesslich als das sicherer Anzunehmende hinaus, nachdem er zuerst die Möglichkeit eines entgegengesetzten Ausgangs seiner Gefangenschaft zugegeben hat.

Für diese Beziehung des *τοῦτό μοι ἀποβήσεται εἰς σωτηρίαν* nicht auf die Seitens seiner Gegner gegen ihn gerichteten persönlichen Angriffe, sondern auf seine Gefangenschaft spricht der Zusammenhang der folgenden Ausführung. Denn wenn mit der sicheren Erwartung, dass Christus an seinem Leibe, sei es durch Leben oder durch Tod, werde verherrlicht werden, womit er doch nur die beiden möglichen Fälle des

Ausganges seiner Gefangenschaft bezeichnen kann, offenbar die Zuversicht begründet werden soll, dass „dieses“ ihm zum Heile ausgehn werde, so kann unter dem „τοῦτο“ nur die Gefangenschaft des Paulus verstanden werden.

Wir werden also immer dabei stehen bleiben müssen, dass Paulus sich allerdings hier über die Verkündigung Christi seitens seiner Gegner an sich freut, und wenn Hilgenfeld also die Richtigkeit der Voraussetzung Baur's zugiebt, dass die Lehre dieser Gegner des Paulus auch in dem Bewusstsein unseres Verfassers als der seinigen entgegengesetzt anzunehmen sei, so wird er sich der Folgerung des unpaulinischen Charakters unserer Stelle nicht entziehen können. Denn was er sonst noch dagegen einwendet (a. a. O. S. 315), trifft den Kern der Sache nicht. Wenn Paulus sich allerdings bedacht zeigt, ein möglichst gutes Einvernehmen mit der judenchristlichen Urgemeinde herzustellen, so ist dies doch nur in dem Sinne zu verstehen, dass er von derselben volle Anerkennung seiner apostolischen Würde und der Selbstständigkeit seiner heidenchristlichen Gemeinden erstrebte, gerade um schädlichen Einflüssen auf dieselben von Seiten jener Gemeinde vorzubeugen. Und wo er sich milde zu Judenchristen stellt, wie Röm. 14 und 1 Cor. 8, da setzt er eben nicht, wie es hier der Fall ist, Gegner in der Verkündigung Christi voraus, sondern einfach judaistisch gesinnte Christen, die in gewissen Aeusserlichkeiten sich dem neuen paulinischen Geiste nicht zu fügen vermochten und an den althergebrachten Sitten festhalten wollten, und die Paulus desshalb allerdings nicht aus der christlichen Gemeinschaft ausschliessen mochte, weil er eben in dem für ihn allein Wichtigen sich einer Uebereinstimmung mit ihnen bewusst ist (so 1 Cor.), oder dieselbe doch leicht zu erzielen hofft (so Römerbr.).

Mir scheint nun aber der Gedanke einer Verkündigung des Evangeliums, welche der des Paulus ihrem Inhalte nach entgegengesetzt gewesen sei, und über welche der Verfasse den Paulus trotzdem seine Freude aussprechen lasse, von Baur erst hineingetragen, ich schlage daher zum Erweise des

unpaulinischen Charakters unserer Stelle den entgegengesetzten Weg ein.

Nach der gewöhnlichen Ansicht (z. B. Meyer a. a. O. S. 26, anders Hofmann a. a. O. S. 25.) soll das *τινὲς μὲν* V. 15 einen Gegensatz einführen zu den eben genannten *πλείονες τῶν ἀδελφῶν*. Wenn aber von letzteren gesagt wird, dass sie den Banden des Apostels vertrauend, furchtlos das Wort Gottes reden, so liegt in dem „*πεποιθότας τοῖς δεσμοῖς μου*" offenbar nicht, wie Hofmann richtig bemerkt, das Motiv ihrer Thätigkeit an sich. Dasselbe ist vielmehr als selbstverständlich nicht ausgedrückt; es ist der ihnen innewohnende Drang überhaupt für die Verbreitung der christlichen Lehre zu wirken. Also nicht, dass sie es überhaupt thun, sondern nur dass sie es furchtlos thun, wird durch *πεποιθότας* etc. begründet. Sollte also mit *τινὲς μέν* ein Gegensatz zu den eben geschilderten *πλείονες* eingeführt werden, so könnte einerseits derselbe nur so ausgedrückt sein, das sein Theil der Brüder sich allerdings immer noch scheue mit seinem christlichen Bekenntniss offen hervorzutreten, andererseits würde man, da in „*διὰ φθόνον καὶ ἔριν*" ein Motiv ausgedrückt ist, von welchem die *τινὲς* bei ihrer Predigt sich leiten liessen, ein gleiches und zwar gegensätzliches Motiv auch im vorhergehenden erwarten müssen, was aber nicht der Fall ist, da das „*πεποιθότας* etc.", wie gesagt, die Stelle eines solchen nicht vertreten kann und auch der Gegensatz nur ein gezwungener sein würde. Es können also mit *τινὲς μέν* — *τινὲς δέ* nur beidemale die *πλείονες τῶν ἀδελφῶν* bezeichnet sein. Mit dem sowohl vor *διὰ φθόνον* als vor *δι' εὐδοκίαν* tretenden *καὶ* führt der Verfasser dann zu jenem ersten nicht besonders hervorgehobenem Beweggrunde einen zweiten ein, nämlich ihre Stellung zur Person des Paulus.

Die einen, will er sagen, fühlen sich in ihrer Thätigkeit noch angespornt durch die Liebe zum Apostel; sie wollen das ı ihm begonnene Werk, an dessen Durchführung er durch ıne augenblickliche Lage gehindert ist, weiterführen, aber in

dem Bewusstsein damit nur auf der von ihm gelegten Grundlage weiter zu bauen und den Ruhm und die Ehre ihm überlassend. Die andern spornt der Neid über die glänzenden Erfolge des Paulus und das Bestreben ihm dieselben zu entreissen und sich den Ruhm derselben anzumassen; und zwar geschieht dies mit einer Gehässigkeit, dass es fast scheinen könnte, als sei es ihnen weniger um den eigentlichen Zweck, die Verbreitung der christlichen Lehre zu thun, als vielmehr lediglich um die Schädigung der Verdienste des Paulus. Wie aus dem Gegensatze „ὅτι εἰς ἀπολογίαν etc.“ hervorgeht, vermeinen sie ein Recht dazu zu haben, weil Paulus nicht als ein von Gott gesetzter Verkündiger des Evangeliums anerkannt werden könne.

Indem also der Gegensatz der beiden Parteien ausdrücklich in die aus ihrer verschiedenen persönlichen Stellung zum Paulus sich ergebenden Motive ihrer Thätigkeit gelegt wird, wird diese selbst nothwendig als gleich gesetzt, und der Verfasser kann nur sagen wollen, dass durch diesen Gegensatz der Parteien die Lehre nicht alterirt wird.

Weil also beide Theile auf dem gleichen Grunde der gemeinsamen Lehre fussen, welcher als höhere Einheit über dem lediglich in ihrer verschiedenen Stellung zur Person des Paulus beruhenden Gegensatze steht, so darf Paulus sich über denselben hinwegsetzen und sich auch über die Thätigkeit dieser rein persönlichen, nicht sachlichen Gegner freuen.

Ist diese Erklärung des Zusammenhanges, auf welche im wesentlichen auch Hofmann hinauskommt, richtig, so bleibt nur die Alternative, entweder anzunehmen, dass es sich bei den Kämpfen zwischen Paulus und seinen Gegnern wirklich nur um die persönliche Stellung desselben, d. h. um die Anerkennung seiner apostolischen Würde, nicht etwa um eine entgegengesetzte Verkündigung Christi gehandelt habe (so Hofmann Commentar S. 31 sq.), oder wenn man aus der unbefangenen Erforschung der urchristlichen Zeit, wie sie sich in den ächten Briefen des Paulus wiederspiegelt, mit Recht ein

anderes Resultat gewinnt, die Abfassung unseres Briefes in eine spätere Zeit zu setzen, wo die eigenthümliche Lehre des Paulus preisgegeben ward und es sich im Kampfe der Parteien seitens seiner Anhänger nur um die Wahrung seiner persönlichen Stellung handelte, welche, wie wir aus der Apostelgeschichte sehen, nur dadurch zu erreichen war.

In ihrem weiteren Verlaufe ist die Stelle nun aber von den Apologeten ganz besonders zum Erweise der Aechtheit des Briefes verwerthet worden.

„Kann ein Späterer" meint Hilgenfeld (a. a. O. S. 317), „welchem der Ausgang der römischen Gefangenschaft des Paulus längst bekannt war, demselben gar die Zuversicht angedichtet haben, dass er am Leben bleiben und seine Philipper wiedersehen werde?"

Die Frage würde berechtigt sein, wenn wir nothwendig voraussetzen müssten, dass dem Verfasser nur ein solcher Ausweg der römischen Gefangenschaft des Paulus bekannt sein konnte, wie ihn Hilgenfeld hier einfach voraussetzen möchte. Steht es denn aber geschichtlich fest, dass die Gefangenschaft des Paulus zu Rom mit seinem Tode geendigt habe? Das einzig historischtreue Zeugniss, welches wir über die letzte Lebenszeit des Paulus besitzen, der der Apostelgeschichte zu Grunde liegende Reisebericht, lässt uns hier im Stich und führt uns nur bis zur Gefangenschaft des Paulus zu Rom (Act. 28, 30—31). Bei der Eigenthümlichkeit des Ausdruckes bleibt für die entgegengesetztesten Vermuthungen Raum, die denn auch in der That darauf gebaut sind. Auch ein zweites, der apostolischen Zeit noch ziemlich nahestehendes Zeugniss, der erste Brief des Clemens (c. 5), spricht nur im allgemeinen von dem Tode des Paulus, ohne dass wir über den Ort und die nähern Umstände desselben etwas erfahren. Die erste bestimmte Nachricht über seinen in Rom erfolgten Märtyrertod, die aber schon wegen ihrer Verknüpfung mit offenbar sagenhaften Elementen keinen Anspruch auf unbedingte Glaubwürdigkeit machen kann, findet sich erst bei Dionysius von Corinth. (Euseb. hist. eccl. II, 25). Ist daher bei dem Mangel aller

glaubwürdigen Zeugnisse über das Lebensende des Paulus die Annahme nicht ebenso berechtigt, dass derselbe wirklich, wie Eusebius (hist. eccl. II, 22) uns berichtet, aus seiner Gefangenschaft befreit, ja dass er den Tod vielleicht gar nicht in Rom erlitten und erst eine spätere Zeit in ihrem Interesse denselben dorthin verlegt habe? Wenn wir also bei dem Verfasser des Philipperbriefes der Ansicht begegnen, das Paulus aus seiner Gefangenschaft befreit worden, und seinen Tod, wie wir allerdings werden voraussetzen müssen, nicht in Rom erlitten habe, so würde darin nichts Auffallendes liegen können. Dafür, dass unsre Stelle aus dieser Anschauung heraus zu erklären sei, scheint mir besonders die Bestimmtheit zu sprechen, mit welcher Paulus den Philippern seine Befreiung und Rückkehr in Aussicht stellt. So konnte der ächte Paulus nicht schreiben, sondern nur ein Späterer, dem die bestimmte Nachricht darüber vorlag, (man vergleiche zu dem *οἶδα* Act. 20, 25 und 29, wo ein unbefangenes Auge ebenfalls nur den spätern Standpunct des Schreibenden wird erkennen).

Das Schwanken über den Lebensausgang des Paulus 1, 23 sq. würde sich in der Reflexion des Verfassers dann natürlich nicht mit Baur so erklären lassen, dass sich in den Wunsch desselben, ein möglichst glänzendes Bild der erfolgreichen Wirksamkeit des Paulus in Rom zur Ausbreitung des Evangeliums zu geben, wieder die Erinnerung an das bekannte Ende des Apostels hineinmische.

Diese Auffassung der Stelle scheint mir schon, wenn einmal die Reflexion eines spätern Verfassers angenommen wird, an dem bestimmten *οἶδα* zu scheitern, in welchem das Schwanken schliesslich consistirt, und welches im Munde eines Spätern nur den Gedanken ausdrücken kann, dass Paulus aus seiner Gefangenschaft befreit worden und zu den Philippern zurückgekehrt ist. Ausserdem glaubt der Verfasser gerade umgekehrt durch Rücksichtnahme auf das Beste der Philipper den Paulus entschuldigen zu müssen, dass seine Wirksamkeit in Rom nicht durch seinen Märtyrertod gekrönt ward, und betont es ausdrücklich, dass auch trotz seiner Befreiunng ein „*μεγαλύνεσθαι*“

Christi an seinem Leibe stattfinde. Auch dies führt uns für die Abfassung des Briefes in eine spätere Zeit, wo man auf den Märtyrertod höheres Gewicht legte und sich bereits danach zu drängen begann.

Wenn wir also annehmen müssen, dass der Verfasser des Philipperbriefes seinerseits von der Befreiung des Paulus aus seiner Gefangenschaft überzeugt war, so kann der Grund, warum er den Paulus hier über die Möglichkeit seines Todes wie seiner Befreiung reflectiren lässt, nur darin gefunden werden, dass zu seiner Zeit sich in Betreff des Lebensausganges des Paulus zwei verschiedene Meinungen gegenüberstanden, indem die einen die Behauptung aufstellten und mit den Gründen, welche hier dem Paulus in den Mund gelegt werden (V. 21 sq.), zu stützen suchten, dass die Gefangenschaft desselben zu Rom mit seinem Tode abschloss, die andern ihn aus derselben befreit werden und seine apostolische Thätigkeit wieder aufnehmen liessen. Mit den Worten „*καὶ τοῦτο πεποιθὼς οἶδα*“ etc. entscheidet sich unser Verfasser dann für die letztere Ansicht. Die einen mögen in einem Märtyrertode zu Rom einen schönern Abschluss des Lebens für Paulus gefunden haben V. 23, die andern von dem Gedanken geleitet worden sein, dass die Wirksamkeit des Paulus bei seiner Gefangennahme noch nicht als beendigt angesehen werden konnte, dass vielmehr die Zeitumstände ein neues Eingreifen desselben nothwendig erheischten. V. 24. Für den Verfasser des Philipperbriefes lässt sich vielleicht noch eine andere Erwägung auffinden, die ihn veranlasst hat, dieser Meinung beizutreten. Wenn er den Paulus 1, 13 aussprechen lässt, dass in Betreff seiner Bande offenbar geworden sei, — dass er sie um Christi willen, nicht, wie als Gegensatz allein ergänzt werden kann, wegen eines strafwürdigen Verbrechens trage, und dass daraus die Christen zu Rom Muth gewonnen hätten zu furchtloser Verkündigung des Evangeliums, so kann er damit nur sagen wollen, dass die Sache des Paulus eben durch diese Erkenntniss eine günstigere Wendung für ihn genommen hatte, und auch andere, die sich nur desselben Vergehens, wie er, schuldig

wussten, mit neuem Vertrauen erfüllt worden waren [1]). Wenn er also den Paulus aus seiner Gefangenschaft befreit werden lässt, so dürfte ihn eine ähnliche Erwägung geleitet haben, wie sie Credner [2]) zum Beweise seiner Ansicht von der Befreiung des Paulus anstellt, dass nemlich für den Paulus die Anklage auf ein strafwürdiges Verbrechen, wie sie gegen die römischen Christen unter Nero erhoben ward, nicht zutreffen, er also als Opfer in jener Verfolgung nicht gefallen sein konnte, so dass vielmehr in einer Zeit, wo das einfache Bekenntniss zu Christo eine Verfolgung noch nicht in sich schloss, seine Befreiung aus einer Gefangenschaft, die lediglich aus diesem Grunde erfolgt war, nothwendig eintreten musste.

Diese Ansicht, als deren frühesten Vertreter wir also hier den Verfasser des Philipperbriefes kennen lernen, erscheint noch im sogenannten Canon des Muratori (Credner a. a. O. S. 155), um dann für unsre Kenntniss wenigstens vorläufig zu verschwinden, bis erst Eusebius sie wieder auffrischt und nun zu allgemeinerer Geltung bringt. Wenn letzterer im Gegensatz zu unserm Verfasser, der nach allem den Mätyrertod des Paulus zu Rom ausschliesst, denselben wieder nach Rom zurückkehren und dort den Tod erleiden lässt (h. e. II, 22). so dürfen wir darin die im Laufe der Zeit vollzogene und wahrscheinlich schon der Darstellung des zweiten Timotheusbriefes (4, 16—18) zu Grunde liegende Vermittelung der beiden sich gegenüberstehenden Ansichten sehen. Noch auf einem anderen Wege könnte indess die Darstellung des Lebensendes des Paulus diese entschieden wohl als sagenhaft zu betrachtende Form angenommen haben. Dass sie lediglich auf einer falschen Auslegung von 2 Tim. 4, 16 beruhen sollte, [3]) scheint mir, wie gesagt, wenig wahrscheinlich, wohl aber möchte sich ihre Entstehung aus der Apokalypse begreifen lassen. Es darf wohl als sicher angesehen werden, dass der Verfasser derselben unter

1) Man vergl. hierzu Hofmann Commentar S. 24—25.
2) Geschichte des NTl. Kanon herausgegeb. von Volkmar S. 54.
3) So z. B. Wieseler Chronologie des apost. Zeitalters. S. 473.

dem Pseudopropheten (Apoc. 13, 11—17), der einst in Begleitung des wiederkehrenden Nero erscheinen wird, 19, 20 den Apostel Paulus versteht. [Man vergleiche die überzeugende Darstellung von Volkmar (Commentar zur Offenb. Joh. S. 205 sq.) dem ich nur darin nicht beistimmen kann, dass er nicht den Paulus selbst, der für den Verfasser bereits gestorben sei, sondern den Paulinismus im allgemeinen in der Schilderung erkennen will.] Der Verfasser wird so verstanden sein wollen: Wie der scheinbar gestorbene Nero wiederkehren wird nach Rom, um dann nach völliger Vernichtung seiner Herrschaft lebend in den Abgrund geworfen zu werden, so kehrt auch der falsche Prophet, der allerdings gestorben war, wieder, um sein Schicksal zu theilen. Dies würde dann im Interesse des Paulus so umgedeutet sein, dass er allerdings wieder zurückkehrt nach Rom, aber nicht als Helfershelfer Nero's, sondern als sein Schlachtopfer. Auch sonst sind ja solche ursprünglich dem Paulus feindliche Sagen umgedeutet und ihrer gegen ihn gerichteten Spitze beraubt worden, wie die Simonssage in der Apostelgeschichte.

Brückner (a. a. O. S. 72) hat endlich noch zur Rettung der Aechtheit unserer Stelle gegen Baur geltend gemacht, dass, wenn man hier einen spätern Verfasser annehmen wolle, derselbe sich als einen Mann von grossem Scharfsinn und als ungemein feinen Psychologen verrathen würde. Dies stimme aber nicht zu der weitern Voraussetzung Baur's, dass der Brief an monotonen Wiederholungen, an dem Mangel eines tiefer eingreifenden Zusammenhanges und an einer gewissen Gedankenarmuth leide. Wenn ich nun auch diese Voraussetzung Baur's, wenigstens was den zweiten Punct betrifft, durchaus theile, so kann ich dem Einwande Brückner's doch keine Berechtigung zuerkennen. Er würde vielmehr nur dann berechtigt sein, wenn wir an unsrer Stelle nothwendig eine originale Darstellung voraussetzen müssten. Denn sobald sich in einem ächten [illegible] des Paulus eine Stelle nachweisen lässt, die unser Ver- [illegible] einfach nachgebildet haben könnte, trifft das Urtheil, [illegible] wir aus unserer Stelle über die Individualität des Ver-

fassers fällen könnten, nicht mehr nothwendig auf ihn selbst zu. Als das wahrscheinliche Original hat schon Baur 2 Cor. 5, 8 — 9 und Röm. 14, 8 nachgewiesen. Man vergleiche besonders Phil. 1, 21 mit Röm. 14, 8; 1, 23 mit 2 Cor. 5, 8; 1, 20 mit 2 Cor. 5, 9. Auch im 19. Verse scheint unser Verfasser bereits die Corintherstelle benutzt zu haben. Wie Paulus 2 Cor. 5, 6 die Gewähr dafür, dass sein Sterbliches vom Leben werde verschlungen werden, dass er also nicht dem ewigen Verderben anheimfallen, sondern die σωτηρία geniessen werde, in dem ihm von Gott verliehenen „Angelde des Geistes" zu haben behauptet, so lässt ihn auch unser Verfasser die Zuversicht „ὅτι τοῦτο μοι ἀποβήσεται εἰς σωτηρίαν", von der ἐπιχορηγία τοῦ πνεύματος abhängig machen.

III. Auch der Abschnitt 2, 19—30 ist von Hilgenfeld (S. 322) als Kriterium der Aechtheit geltend gemacht worden. Dass das hier über Epaphroditus Gesagte das Gepräge der einfachen Wahrheit an sich trage, wird natürlich Niemand leugnen. Gewicht für die Aechtheit darauf zu legen verbietet aber der Vergleich mit andern entschieden als unpaulinisch anerkannten Briefen, in denen sich ähnliches findet. Auch der zweite Brief an Timotheus z. B. bietet eine Reihe von Stellen dar von ebenso einfacher Wahrheit, Notizen die eben nur auf Timotheus berechnet zu sein scheinen und bei denen ein Zweck, den der Fälscher etwa damit verbunden hätte, absolut unerfindlich ist, und doch wird man Baur nur Recht geben, wenn er darin einfach die Absicht des Verfassers erkennt, dem Scheine einer Fälschung zu begegnen.

Besonders beruft sich Hilgenfeld auf 2, 20—21. „Ein Späterer" meint er, „würde dem Paulus gewiss nur Lob seiner nächsten Genossen und Gehülfen angedichtet haben." Nicht einen Spätern, sondern den Apostel selbst erkenne man auch aus der Zuversicht bald selbst nach Philippi zu kommen, denn wer würde dem Paulus lange nach seinem Tode noch solche Zuversicht, welche der Erfolg widerlegt hatte, angedichtet haben?

Für den ersten Punct genügt es auf 2 Tim. 4, 16 verweisen, wo wir ein mindestens ebenso hartes Urtheil üb

das Verhalten der Gefährten des Paulus während seiner Gefangenschaft lesen. Was den zweiten anbetrifft, so finden sich auch sonst Beispiele dafür, dass Schriftsteller den von ihnen geschilderten einer früheren Zeit angehörenden Personen Worte in den Mund legen, welche eine Erwartung für die Zukunft enthalten, die zu ihrer Zeit nur als eine getäuschte angesehen werden konnte. Man vergleiche 1 Thess. 4, 15, wo Paulus die Hoffnung ausspricht die Parusie selbst noch zu erleben, und wenn man diesen Vergleich unter Berufung auf die Aechtheit des Briefes zurückweisen sollte, nehme man Stellen wie Math. 26, 64 und besonders die eschatologische Rede Luc. 21, wo die Parusie Christi mit der Belagerung Jerusalems in Verbindung gebracht wird. Wie wir uns diese Darstellungen nur so werden erklären können, dass die Verfasser Angaben, welche sie in den ihren Evangelien zu Grunde liegenden Schriften vorfanden, einfach stehen liessen obgleich sie zu ihrer Zeit keinen Sinn mehr hatten, so werden wir auch in Betreff unsrer Stelle annehmen dürfen, dass der Verfasser zu dieser Angabe gekommen sei, indem er sich seinem Originale, dem ersten Corintherbriefe, aus welchem er die Sendung des Timotheus entnahm (1 Cor. 4 17), zu eng anschloss und auch die gleich darauf folgende Notiz (4, 19) mit aufnahm.

Die Stelle bietet nun aber auch manches dar, was den Verdacht einer unpaulinischen Abfassung erweckt. Wenn Baur geltend macht, dass Paulus sich in seiner Lage wohl kaum des Timotheus würde entäussert haben, so kann man sich dagegen wohl auf das „ὡς ἂν ἀφίδω τὰ περὶ ἐμέ“ berufen, wovon er die Sendung desselben abhängig macht.[1]) Unerklärlich bleibt aber, wesshalb er überhaupt den Timotheus hätte nach Philippi senden sollen. Der Brief selbst bietet nichts dar, was zur Motivirung dieser Sendung dienen könnte. Nachrichten über die

---

[1]) Es entsteht freilich ein Widerspruch, da Paulus, der nach der [illegible]ung 1, 25 unter dem „ὡς ἂν ἀφίδω etc.“ nur eine günstige Wen[illegible] seines Schicksals verstehen kann, in diesem Falle selbst nach [illegible]i zu kommen versprochen hat.

Lage des Paulus brachte ja der früher nach Philippi gelangende Epaphroditus. Und welche wichtigen Nachrichten konnte er von dorther erwarten, und so wichtig, dass er sie eben nur aus dem Munde einer Vertrauensperson wie Timotheus vernehmen wollte? Aus dem Briefe selbst erfahren wir ausser unschuldigen Zwistigkeiten zwischen einigen Frauen nichts, was den Paulus über den Zustand der Gemeinde in solche Unruhe hätte versetzen können, dass er, nachdem Epaphroditus ihm doch nur vor kurzer Zeit Nachrichten von dort gebracht hatte, sich schon wieder nach solchen hätte sehnen sollen. Man wird Baur daher nicht Unrecht geben können, wenn er in dieser Sendung des Timotheus eben nur eine Nachahmung der ächten Briefe des Paulus zu erkennen vermag. Wenn ferner 2, 20 vorausgesetzt wird, dass ausser Timotheus keiner der Gefährten, die wir sonst in der Umgebung des Paulus finden, bei ihm anwesend war, so ist es nach der einzigen urkundlichen Quelle, welche wir über die letzte Lebenszeit des Paulus besitzen, dem Reiseberichte, doch wahrscheinlicher, dass Lucas wenigstens, wie er die Gefangenschaft des Paulus zu Caesarea getheilt haben muss, so auch während seines römischen Aufenthaltes ihn nicht verlassen habe (vgl. 2 Tim. 4, 11).

IV. Was ferner die christologische Stelle 2, 6—11 betrifft, so wird man den Gegnern Baur's darin Recht geben müssen, dass dieselbe nicht unter Zugrundelegung gnostischer Ideen zu erklären sein; man wird auch zugeben können, dass die einzelnen Gedanken, in denen die Präexistenz und die Menschwerdung Christi zum Ausdrucke kommen, so abweichend sie auch der Form nach von der sonstigen Weise des Paulus sind, doch dem Inhalte nach sich mit den in den ächten Briefen desselben vorliegenden Vorstellungen decken. Sobald es sich aber um den Zusammenhang handelt, in den diese Gedanken hier gestellt sind, ergeben sich sofort durchaus unpaulinische Vorstellungen. Es ist entschieden unpaulinisch, wenn die Menschwerdung Christi hier in ihrer Wirkung diesen selbst bezogen wird und als nothwendiges Moment Entwickelung seines Sein's an sich, abgelösst von der Beziehu

auf die Menschheit, dargestellt ist; wenn sie ferner nicht auf den bestimmten, auf das Heil der Menschheit gerichteten Willen Gottes zurückgeführt wird, sondern als freiwilliger Entschluss Christi erscheint, dessen Zweck zunächst ein rein persönlicher ist, und der auf der vorhergegangenen Erwägung zweier Möglichkeiten der Erreichung dieses Zweckes beruht, so dass die Ausführung desselben, also die Menschwerdung Christi, wenn dieser sich für die andre Möglichkeit entschieden hätte, auch würde haben unterbleiben können.

V. Wenn Baur auch das dritte Capitel als unpaulinisch in Anspruch nehmen wollte, so kann ich den Widerlegungen, welche seine Ansicht in Bezug auf diesen Punct gefunden hat, im Ganzen nur beistimmen. Was den Lehrgehalt betrifft, so lässt sich derselbe als paulinisch begreifen; auch die allerdings vorhandenen Anklänge an den zweiten Corintherbrief führen nicht nothwendig auf den Gedanken, dass hier nur eine Copie von 2 Cor. 11 vorläge; und wenn sich sonst einzelne Bedenken erheben sollten, so sind dieselben zu unerheblich, als dass ihnen an sich eine Beweiskraft für die Unächtheit des Briefes beigemessen werden könnte. Ich bescheide mich daher auch einzelnes auffälliges, das mir am Anfang des Capitels aufgestossen ist, besonders hervorzuheben. Ebenso kann ich auch in Bezug auf die vielberufene Stelle im Anfange des vierten Capitels nur die Ansicht Hilgenfelds (S. 333) theilen, dass, wenn wir sonst keinen Grund hätten, an der Authentie des Briefes zu zweifeln, aus dieser Stelle wenigstens sich der Verdacht der Unächtheit in keiner Weise begründen liesse. Um so mehr trifft derselbe dagegen die Auslassungen über die Geldsendungen der Philipper 4, 10 sq.

Wenn Baur sich zum Erweise der Unächtheit dieser Stelle darauf beruft, dass die hier vorausgesetzten fortlaufenden Unterstützungen seitens der Philipper mit dem von Paulus 1 Cor. 9 ausgesprochenen Grundsatze unvereinbar seien, so . man seinen Gegnern allerdings einräumen müssen, dass Apostel an dieser Stelle sich nur des rechtlichen Anhes begebe, den auch er nach dem ausdrücklichen Ge-

bote des Herrn auf die Unterstützung der Gemeinden habe; dass er ferner, wenn er 2 Cor. 11, 10 erkläre, von seinem Grundsatze den Gemeinden, welchen er das Evangelium predige, so wenig wie möglich zur Last zu fallen, in Achaja wenigstens nicht abweichen zu wollen, geradezu einschliesse, dass er von andern Gemeinden, wo er sicher sein konnte nicht dem Vorwurfe einer Brandschatzung der Gemeinden zu selbstsüchtigen Zwecken zu begegnen, gern Unterstützungen annahm, wie es namentlich den macedonischen Brüdern gegenüber der Fall war. Gegen die Sache an sich, dass Paulus von Philippi aus mehrmals Unterstützungen erhielt, würde sich also nichts einwenden lassen; eigenthümlich bleibt nur, dass er allein zur Gemeinde in Philippi in einem solchen Verhältnisse gestanden haben sollte, wogegen ausserdem 2 Cor. 11, 9 zu streiten scheint. Wenn man mit Hilgenfeld (S. 312 f.) das „ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου" betonen wollte, um sich dann mit der Ausflucht zu helfen, dass ihn zwar im Anfange seiner europäischen Verkündigung des Evangeliums nur die philippische Gemeinde unterstützt habe, späterhin jedoch noch andere Gemeinden in dasselbe Verhältniss zu ihm getreten seien, so würde, die Richtigkeit der Erklärung des „ἐν ἀρχῇ" angenommen, die aber fraglich ist, die Schwierigkeit auch so nicht gehoben werden, da die 2 Cor. 11, 9 erwähnte Unterstützung eben in jenen Anfang fallen würde. Eher liesse sich mit Brückner (a. a. O. 57. Anm. 1.) annehmen, dass der Ausdruck „ἄλλαι ἐκκλησίαι" wirklich nur eine Gemeinde bezeichnen solle, wofür V. 9 zu sprechen scheint [der Plural würde dann aus dem gedachten Gegensatze des pluralischen Κορίνθιοι zu erklären sein]. Damit würde auch der Einwand fallen, dass ein Fälscher, dem 2 Cor. 11 vorlag, gewiss nicht „die Brüder aus Macedonien" allein auf die Philipper bezogen haben würde. Immer würde man sich aber noch darauf berufen können, dass die Zurückweisung der Geldunterstützung der Corinther, da der Apostel sie mit besonderen Verhältnissen dieser Gemeinde motivirt, als Ausnah[me] zu betrachten sei, dass es also wahrscheinlich sei, dass er [zu] den meisten Gemeinden in einem solchen Verhältniss gestande[n]

wie es hier allein zwischen ihm und den Philippern vorausgesetzt wird. Hat nun also Paulus von den Philippern jedenfalls Unterstützungen annehmen können, so wird man doch das dabei festhalten müssen, dass er derartige Sendungen allein als freiwillige Gaben der Liebe betrachten konnte. Gewinnen wir nun aber aus unserm Briefe den Eindruck, dass es sich bei den dort erwähnten Sendungen lediglich um solche freiwilligen Liebesgaben handelte? Baur beruft sich dagegen besonders auf den Ausdruck *εἰς λόγον δόσεως καὶ λήμψεως.* Da die Worte indess nicht nothwendig von einer Verrechnung über Einnahmen und Ausgaben verstanden zu werden brauchen [1]), in welchem Falle man allerdings sich der Folgerung, welche Baur daraus entnimmt, nicht würde entziehen können, so will ich weiter kein Gewicht darauf legen. Es bieten sich aber andere Stellen dar, aus denen klar hervorgeht, dass der Verfasser unseres Briefes an regelmässige auf bestimmte Abmachungen gegründete Unterstützungen denkt, bei denen der Begriff der freiwilligen Liebesleistung nothwendig ausgeschlossen werden muss. Wenn 2, 30 als Zweck der Sendung des Epaphroditus angegeben wird „*ἵνα ἀναπληρώσῃ τὸ ὑμῶν ὑστέρημα τῆς πρός με λειτουργίας*“ so kann damit die von Seiten der Philipper dem Paulus zu Theil gewordene Unterstützung nur als eine denselben ihm gegenüber obliegende Pflicht bezeichnet werden sollen, welche sie eine Zeitlang aus den Augen gesetzt haben. Damit stimmt es auch, wenn Paulus 4, 10 seine Freude darüber ausspricht, dass die Philipper „endlich einmal wieder“ in den Stand gesetzt seien, ihm eine Unterstützung zukommen zu lassen und es durch obwaltende ungünstige Umstände ausdrücklich entschuldigt, dass die Sendungen längere Zeit unterbrochen worden waren. Namentlich auch, wenn man mit Meyer das *τὸ ὑπὲρ ἐμοῦ* zu einem Begriffe verbindet, qualificirt sich die dem Paulus gewordene Unterstützung zu einer bestimmten von den Philippern übernommenen auf vorhergegangene Abmachungen gegründeten Leistung.

---

[1]) Man vergl. Brückner S. 54. Lünemann S. 40.

Eine andere Schwierigkeit, welche die Stelle bei Annahme der paulinischen Abfassung darbietet, liegt darin, dass Paulus einmal seine Freude darüber ausspricht, von den Philippern die längst erwartete Unterstützung erhalten zu haben (v. 10 u. 14), und dann sich wieder und zwar recht geflissentlich entschuldigt, dass er die Gabe annehme (V. 11 — 13 — 17). Ein wirklicher Grund dafür ist nicht ersichtbar[1]), denn dass Paulus selbst in der Annahme von Liebesgaben seitens gewisser Gemeinden etwas ganz unverfängliches gesehen habe, was keiner Rechtfertigung bedurfte, geht aus 2 Cor. 11 hervor. Wenn er den Corinthern gegenüber behauptet, von ihnen keine Unterstützung annehmen zu wollen, weil er fürchte seinen Gegnern in der Gemeinde einen willkommenen Anlass zu Verleumdungen zu bieten und dabei der Unterstützungen gedenkt, welche er von Gemeinden in Macedonien erfahren, wobei also allein oder doch besonders an die Philipper zu denken wäre, so muss er nothwendig voraussetzen dass er dort derartigen Missverständnissen nicht begegnen werde. Damit stimmt auch Brückner überein (a. a. O. S. 55), wenn er zu den Worten 1 Cor. 9, 12 „ἵνα μὴ ἐγκοπήν τινα δῶμεν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ bemerkt „hoc consilium, quod ad coetum Corinthiacum si tempus urbemque consideramus aptissimum in Philippensium concione, quibus summa in caritate erat apostolus, necessarium non erat.

Wozu entschuldigt sich denn Paulus aber so angelegentlich, wenn es doch so ganz unnöthig war? So konnte nur ein Späterer ihn schreiben lassen, der, wie es im Wesen dieser Nachahmer liegt, in Wahrheit nicht eine specielle Gemeinde vor Augen hat, sondern unter dem Bilde einer solchen allgemeine Verhältnisse schildern will. Was also im Allgemeinen feststand, dass dem Paulus der Vorwurf einer Brandschatzung der Gemeinden zu selbstsüchtigen Zwecken gemacht

1) Man wird Baur nur Recht geben können, wenn er gerade mit Bezug auf diese Stelle das Urtheil fällt, dass wir in dem Brief keine wirklichen Verhältnisse, sondern nur eine fingirte Situation vor uns haben.

ward, ein Vorwurf, der auch noch zu des Verfassers Zeit bei dem Kampfe um die persönliche Stellung des Paulus geltend gemacht werden mochte, und gegen den er ihn hier zu vertheidigen sucht, das überträgt er auch auf die von ihm speciell erwählte Gemeinde, obgleich für die Zeit des Paulus selbst in dieser wenigstens kein Grund für solche Selbstvertheidigung vorhanden war.

Baur hat weiter in der Stelle die Erwähnung einer Unterstützung, welche Paulus während seines Aufenthaltes in Thessalonich empfangen haben soll, anstössig gefunden. Verdacht erweckt zunächst das *καὶ* vor *ἐν Θεσσαλονίκῃ*. Lünemann (a. a. O. S. 44) verweist zwar, um den Anstoss, welchen man daran nehmen könnte, zu beseitigen, auf 1 Cor. 1, 15, wo es in gleicher Weise gebraucht werde. Dort liegt die Sache indess anders, indem die Worte „*καὶ τὸν Στεφανᾶ οἶκον* ihre ganz natürliche Beziehung auf das vorhergehende „*εἰ μὴ Κρίσπον καὶ Γάιον* haben. An unsrer Stelle aber bietet der Context nichts dar, worauf sich das *καὶ* zurückbeziehen könnte. Die Beziehung muss vielmehr ergänzt werden, und zwar kann allein ergänzt werden „ebenso wie nach der andern, euch ja bekannten Stadt" nemlich Corinth. So konnte natürlich nur ein Späterer mit Rücksicht auf 2 Cor. 11, 9 schreiben. Für diesen eigenthümlichen Gebrauch des *καὶ* vergleiche man Eph. 6, 21 wo das *καὶ* vor *ὑμεῖς* nur als Beziehung auf Col. 4, 7 erklärt werden, und der Sinn allein sein kann: „damit auch ihr ebenso wie die Colosser wisset, wie es um mich steht, so wird euch ebenso wie ihnen Tychicus alles mittheilen; ferner 1 Thess. 2, 19, wo der Verfasser sich wahrscheinlich auf Phil. 4, 1 bezieht. Danach wird auch an unsrer Stelle zu dem *καὶ ὑμεῖς, Φιλιππήσιοι* nicht ergänzt werden müssen: „ebenso, wie ich", was höchst überflüssig wäre, sondern, worauf schon das betonte *Φιλιππήσιοι* führen sollte: „wie die Corinther, denen ich es ja geschrieben habe." Natürlich würde sich damit ebenfalls der Nachahmer verrathen.[1]) Erkennt man hier die Hand

1) Aehnlich wird es sich auch mit dem *τὰ αὐτὰ γράφειν ὑμῖν* 3, [illegible]rhalten, wo wir wohl mit Recht ergänzen dürfen „was auch in

eines Spätern, so braucht man nicht zu der eigenthümlichen Ausflucht Hofmann's zu greifen, welcher, um den Paulus nicht sagen zu lassen, was den Philippern eben als bekannt vorausgesetzt wird, auch das erste ὅτι durch „denn“ erklären und das *οἴδατε* objectlos stehen lassen will (a. a. O. S. 161). Bei einem Spätern kann uns dies ja nicht befremden, da es gerade mit zu den Eigenthümlichkeiten der pseudopaulinischen Briefe gehört, dem Paulus Aussagen über Dinge in den Mund zu legen, welche denen, an welche er schrieb, längst bekannt sein mussten.

Wenn Baur ferner aus Act 17, 2 schliessen wollte, dass der Aufenthalt des Paulus in Thessalonich zu kurz gewesen sei, um es erklärlich scheinen zu lassen, dass er dort zweimal von Philippi aus Unterstützungen erhalten habe, so wird man die Möglichkeit dieses Falles immerhin zugeben können. Schwieriger ist es jedenfalls, unter Voraussetzung der Aechtheit der Thessalonicherbriefe die Darstellung unseres Briefes mit diesen in Einklang zu bringen.

Wenn Paulus wirklich geschrieben hat, was wir 1 Thess. 2, 9 lesen, so erscheint es nicht glaublich, dass er während seines Aufenthaltes in Thessalonich einer zweimaligen Unterstützung der Philipper bedurft haben sollte. Ausserdem würde man doch gerade an dieser Stelle eine Erwähnung derselben erwarten müssen. Noch schwieriger stellt sich die Sache, wenn man auch den zweiten Thessalonicherbrief zur Vergleichung heranzieht. Während man sich für 1 Thess. 2, 9 allenfalls noch auf die Analogie von 2 Cor. 11 berufen könnte, liegt die Sache hier anders.

2 Cor. 11, 12 erklärt Paulus die angebotene Unterstützung der corinthischen Gemeinde zurückgewiesen zu haben allein aus dem Grunde, weil er in dieser Gemeinde zu leicht dem Vorwurf eines Missbrauches ihrer Güte ausgesetzt gewesen sei, womit es sich durchaus verträgt, wenn er zu gleicher Zeit

---

andern Briefen von mir, namentlich dem zweiten Corintherbriefe, den Hauptgegenstand der Behandlung bildet.

von andern Gemeinden derartige Unterstützungen annahm, weil er eben diesen Vorwürfen dort nicht befürchten musste zu begegnen; 2 Thess. 3, 8 dagegen will er sich als Muster für die Gemeinde hinstellen gegenüber der bei einigen Gemeindegliedern eingerissenen Arbeitsscheu. Desshalb behauptet er Tag und Nacht gearbeitet zu haben, nicht etwa blos um gerade dieser Gemeinde keine Kosten zu verursachen, sondern um an seiner Person darzuthun, dass der Christ selbstständig, allein auf seine Kraft und Thätigkeit angewiesen, dastehen müsse. So konnte er doch unmöglich einer Gemeinde entgegentreten, welche Zeuge davon gewesen war, dass er während des kurzen Aufenthaltes in ihrer Mitte zweimal eine Unterstützung aus Philippi erhalten hatte.

Da mir aber die Aechtheit beider Briefe zweifelhaft erscheint, so lege ich auf diesen Punct kein Gewicht. Wichtiger ist es, wenn Paulus seine Reise von Macedonien nach Corinth als in die *ὀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου* fallend bezeichnet. In diesem Ausdrucke scheint sich unwillkürlich das spätere Alter des Schreibenden zu verrathen. Selbst wenn man ihn nur auf die apostolische Wirksamkeit des Paulus beziehen wollte, würde er sich im Munde desselben kaum erklären lassen, da das „*ἐξῆλθον ἐκ* etc.“, worauf sich *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου* bezieht, ungefähr in die Mitte zwischen den Beginn für Missionsthätigkeit des Paulus und seinen Aufenthalt in Rom, von wo aus der Brief geschrieben sein müsste, also in einen Zeitpunct fällt, wo bereits eine geraume und bedeutende evangelische Thätigkeit hinter ihm lag. Paulus selbst möchte doch wohl kaum, wenn er am muthmaslichen Ende seiner Wirksamkeit auf den Verlauf derselben zurückblickt, den Mittelpunkt derselben als die *ἀρχὴ* seiner Missionsthätigkeit bezeichnet haben[1]), um so

1) Man müsste denn annehmen, dass ihm seine kleinasiatische Thätigkeit selbst zu unwichtig erschienen sei, und er erst von seinem Eintritte in Europa an seine wahre apostolische Wirksamkeit gerech-[illegible] habe. So mochte ein Späterer vielleicht jene Zeit ansehen dem [illegible]e Quellen, aus denen er seine Kenntniss über die Wirksamkeit des [illegible]ulus schöpfen konnte, erst mit seinen Briefen reichlicher flossen, [illegible]ulus selbst aber gewiss nicht.

mehr passt der Ausdruck dagegen für einen Schriftsteller, der so viel später schrieb, für den also die zehn ersten Jahre der Wirksamkeit des Paulus sich leicht in den kurzen Raum einer ἀρχὴ seiner Missionsthätigkeit zusammendrängen konnten.

Diese Beziehung auf die Wirksamkeit des Paulus liegt aber in dem Ausdruck „ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου“ an sich nicht. Ungezwungen wird er nur von der Entstehung des Christenthums überhaupt gefasst werden können. Dann würde natürlich eine solche Ausdrucksweise im Munde des Paulus selbst geradezu widersinnig sein. Gewiss gedenkt man dabei des gleichen Ausdrucks beim römischen Clemens (ep. pr. ad Cor. cap. 47), der damit ungefähr die gleiche Zeit wie der Verfasser des Philipperbriefes bezeichnet. Wenn man dort den Ausdruck als sicheres Kriterium gegen die Abfassung des Briefes im apostolischen Zeitalter verwendet, so wird man sich dem gleichen Schlusse auch hier nicht entziehen können.

Der eingehenden Betrachtung Brückner's (a. a. O. S. 75 sq.) über den sprachlichen Charakter des Briefes vermag ich keine Beweiskraft zuzuerkennen. So lange die Verwandtschaft der Schreibweise in unserm Briefe mit der in ächten Briefen des Paulus nur im Gebrauche einzelner Worte, Verbindungen und Redensarten nachgewiesen wird, denen sich die gleiche Zahl eigenthümlicher bei Paulus nie vorkommender entgegensetzen lässt [1]), wird eben nichts bewiesen. Es würde sich dies theils aus einer eingehenden Beschäftigung mit den paulinischen Briefen, theils aus directer Entlehnung hinläng-

1) Baur beruft sich hierauf natürlich mit demselben Rechte für die entgegengesetzte Behauptung Wenn er dabei darauf aufmerksam macht, dass sich das dem Paulus so geläufige ἄρα, wozu ich noch die Verbindungen mit ἤ und τί οὖν fügen möchte, im Philipperbriefe gar nicht finde, und darauf ein gewisses Gewicht legt, so erledigt sich dies nicht durch die Bemerkung Grimm's (S. 68) dass neben dem gemeinsamen Grundcharakter jeder, auch die von Baur allein als ächt erkannten vier Briefe des Paulus, wieder sein inviduelles sprachliches Gepräge habe, da der Gebrauch dieser Verbindungsformen durch alle ächten Briefe gleichmässig hindurch geht.

lich erklären. Nur wenn sich die wirklich charakteristischen Eigenthümlichkeiten des paulinischen Styles in unserm Briefe nachweisen liessen, würde darauf für unsre Frage Gewicht gelegt werden können. Auch Grimm stimmt mit mir darin überein, dass sich die Kritik nicht an einzelne Worte und Wendungen hängen dürfe, sondern den sprachlichen Grundtypus in Erwägung ziehen müsse. Ob derselbe aber, wie er einfach, gestützt auf die nichts beweisenden Ausführungen Brückner's, behaupten möchte, wirklich in unserm Brief ächt paulinisch sei, wäre doch in Frage zu ziehen. Zum eigenthümlichen Charakter des paulinischen Styles rechne ich z. B. die häufige Anwendung der Frageform, sei es um einen Gedankenfortschritt zu gewinnen oder zur Umschreibung eines Bedingungssatzes oder endlich, indem eine aufgestellte Behauptung in diese Form gekleidet wird. Der Philipperbrief bietet aber kein einziges Beispiel dieses Gebrauches.

Was endlich die sogenannten äussern Zeugnisse betrifft, so vermag eine Schrift wie der Brief des Polykarp, natürlich nichts zu beweisen. Wichtiger dürfte die Beziehung sein, welche der erste Thessalonicherbrief an einer Stelle (1 Thess. 2, 19) auf Phil. 4, 1 zu nehmen scheint, das καὶ vor ὑμεῖς möchte sich, wenn man den Brief für unächt hält, kaum anders erklären lassen, als dass dem Verfasser ein ähnliches Urtheil über eine andere paulinische Gemeinde vorlag. Etwas Positives würde dadurch aber für den wenigstens nicht bewiesen sein, der die Authentie des Colosserbriefes leugnet, da zwischen diesem und dem Epheserbriefe ein ähnliches Verhältniss obwaltet.

IV.

Lucas und Josephus.

Von Prof. Dr. H. Holtzmann.

Im Gegensatz zu der kritischen Schule hielt ich es früher für denkbar, dass Lucas nicht bloss, was durch die jüngsten

Verhandlungen durchweg Bestätigung gefunden hat, der Verfasser der sog. Wirstücke sei, sondern zugleich auch das ganze Buch abgefasst habe, welches man später „Apostelgeschichte“ genannt hat. Es war besonders Renan's blendende Darstellung [1]), die mich eine Zeit lang über gewisse Bedenken, die gleichwohl ungelöst im Reste blieben, hinweggehoben hatte. Ein genaues Studium der Apostelgeschichte an der Hand des Commentares von Overbeck [2]) hat mich nun allerdings von der Unhaltbarkeit jener Voraussetzung gründlich überzeugt. Und zwar ist es keineswegs in erster Linie der Inhalt der von dem „Wir“ nicht gedeckten Stücke, was zu einem solchen Schlusse nöthigt. Denn es ist nicht richtig, dass, wer überhaupt Zeichen und Wunder berichtet, darum nothwendig der Zeit und den Personen, davon er schreibt, ferner gestanden haben müsse. Morgenländische uud religiöse Berichterstatter folgen ihren eigenen Gesetzen und vertragen keine schablonenhafte Beurtheilung. Ich bin nach wie vor überzeugt, dass der Verfasser des Itinerariums die 20, 9—12. 28, 3–6 beschriebenen Vorgänge gerade so erlebt hat, wie er sie darstellt. Aber welch ein Unterschied zwischen diesen, schon vor den Augen des Beobachters und Berichterstatters dem Gesetz der Wirklichkeit entwachsenden Ereignissen und dem absoluten Mirakel 16, 24 sq., welches sofort eintritt, nachdem das „Wir“ aufgehört! Indessen bleibt, wie gesagt, jede Beurtheilung, die vom Inhalte der Berichterstattung selbst ausgeht, irgendwie subjectiv und desshalb unsicher gegenüber dem absoluten und rein objectiven Kanon, welchen eine eingehende Erörterung der auf dem Gebiete des Formellen liegenden Momente liefert. Hier nun hat Overbeck in der That die Kritik Baur's und Zeller's weitergeführt und abgeschlossen. Wie er zeigt (S. XLI. sq. XLVI. sq.), verstehen sich die Wirstücke weder aus der eigenthümlichen persönlichen Stellung des Verfassers zu den Begebenheiten, weil die communicative Redeform fast nur da auftritt, wo Paulus

1) Les apôtres, S. 11 sq Saint-Paul, S. 130 sq.

2) De Wette's kurze Erklärung der Apostelgeschichte, 4. Auflage, 1870.

auf schleuniger Reise begriffen ist, dagegen aufhört, sobald er sich irgendwo dauernd befindet, noch aus dem Plane und Zusammenhang des Werkes, weil sie aus diesem vielmehr herausfallen. Das Stationenverzeichniss 20, 6. 13 sq. 21, 1 sq., der detaillirte Bericht über die Seereise 27, 1 sq. erklären sich nicht aus der Composition des Buches; wohl aber aus dem zufälligen Umstande, dass hierüber dem Verfasser quellenmässige Belehrung zu Gebote stand. Aber in welchem Contraste zu der Natürlichkeit und Glaubwürdigkeit der beiden bezeichneten Partien steht sofort, was beiderseits folgt! Durch irgend welches, von der Tendenz des Ganzen gegebene Medium hindurchgegangen sind ja die Berichte 21, 24—27. 28, 17—31 jedenfalls.

Ist aber einmal auf diese Weise ein Zwischenraum geschaffen zwischen der Zeit des historischen Lucas, des Reisegefährten des Paulus, und der des *κατὰ Λουκᾶν* schreibenden Autor ad Theophilum, so erstarken sofort auch alle andern Argumente, die aus der schon so weit gehenden Trübung hergenommen sind, welche die Tradition von den urapostolischen Zeiten in unserm Werke erfahren hat. Das Bnch steht in seinem ersten Theile schon bedeutend unter der Herrschaft theils der absichtslosen Legende (z. B. 12, 23 der Tod des Agrippa), theils der bewussten Zurechtlegung der Geschichte (z. B. 9, 26—30, vgl. mit Gal. 1, 17—24). Darum hat der Verfasser auch von mancherlei Vorkommnissen der apostolischen Zeit keine historische Anschauung mehr, er stellt z. B. die Glossolalie 2, 4—11 in einer Weise dar, wie dies allerdings einem Begleiter und Schüler des selbst in Zungen redenden Paulus (1 Kor. 14, 18) unmöglich gewesen wäre.

Dazu kommen mannigfache Indicien anderer Art. Die inneren Fragen, welche die Urgemeinde zunächst erfüllten, treten zurück hinter neuen Interessen. Bereits hat eine sehr complicirte Auseinandersetzung mit dem Judenthum stattgefunden. Indem man sich heidenchristlicher Seits von der nationalen meinschaft mit demselben lossagt, erkennt man wieder eine eitgehende Autorität des gesetzlichen Standpunktes, als auf

einer absoluten göttlichen Offenbarung beruhend an, so dass selbst Paulus zum *φυλάσσων τὸν νόμον* (21, 24) wird. Vollends im ersten Theil arbeitet der Verfasser geradezu nach einer, Jerusalem und die Urgemeinde verherrlichenden Quelle, deren Verwandtschaft mit den Grundlagen der clementinischen Literatur auf der Hand liegt.[1]) Dass auf der Grundlage dieser literarischen Vermittelung bei einem, durchaus die Interessen des Heidenchristenthums repräsentirenden Schriftsteller eine derartige Pietät gegen die Metropole und ihren Bischof Jakobus möglich war, weist allerdings noch in die Zeit der erst unter Trajan ausgestorbenen Vorstände aus dem Hause des Messias. So rücken sich die Termini ad quem und a quo überhaupt sehr nahe. Denn auch das in der Composition durchgeführte Parallelitätsverhältniss zwischen Petrus und Paulus, die mit so vielem Nachdruck betonte Ebenbürtigkeit der Juden und Heiden im Christenthum, die Abhängigkeit nicht blos von den synoptischen Quellen und den paulinischen Briefen, sondern auch von dem selbst erst um die Wende der Jahrhunderte entstandenen Epheserbriefe[2]) — das Alles führt in die ersten Decennien des zweiten Jahrhunderts. Zu beachten ist dabei noch das starke Hervortreten der politischen Seite des Christenthums, namentlich das Bestreben, es der römischen Staatsgewalt in einem ungefährlichen, ja günstigen Lichte darzustellen (Overbeck S. XXXII f.). Das lässt vermuthen, dass bereits Conflicte mit der Staatsgewalt vorgekommen sind, wie seit dem bithynischen Christenprocess im Jahre 112 der Fall war, wo auch zuerst der 18, 14. 15 vorausgesetzte Versuch der Christen, wirkliche Verbrechen und „Namen" zu unterscheiden, vorkommt.[3]) In dieselbe Zeit weisen auch die Spuren, wenn auch nicht gerade von dem in

---

1) Vgl. Lipsius: Die Quellen der römischen Petrussage, S. 14 sq. Keim: Protestantische Kirchenzeitung, 1872, S. 151.

2) Vgl. meine Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe, S. 250 sq. 255. 276.

3) Auch das dritte Evangelium weist 6, 22 in dieselbe Zeit. Der Verfasser kennt übrigens auch solche, dem *ὄνομα* geltende Processe welche einen unblutigen Ausgang nahmen. Daher der Widerspruch

Kleinasien eindringenden Gnosticismus (20, 29)[1]), so doch von dem im Gegensatze dazu sich hierarchisch ausbildenden Kirchenthum (1, 17. 20. 8, 14 sq. 15, 28. 20, 17. 28). Damit stimmt endlich, dass die schriftstellerischen Berührungen, die man schon bei Clemens und Hermas hat ausfindig machen wollen, durchaus unsicher und, wenn zu constatiren, doppelter Beurtheilung fähig sind, während wohl die Pastoralbriefe und das vierte Evangelium, ohne Zweifel auch Justin[2]), das Dasein der Apostelgeschichte voraussetzen.

Das bisher Bemerkte stellt ungefähr den Ertrag der bisher dieser Einzelfrage zugewandten Leistungen dar. Dazu kommt nun aber, dass der Verfasser der Apostelgeschichte offenbar bereits im Josephus sich umgesehen und daraus seine allgemeine Orientirung bezüglich des weltgeschichtlichen Rahmens, darein er seine Geschichtsbilder stellt, gewonnen hat. Schon Keim machte auf die mit Apg. 5, 36. 37 stimmende Aufeinanderfolge des Theudas und der Söhne des Galiläers Judas Ant. XX, 5, 1. 2 aufmerksam, „woraus sich vielleicht der Irrthum des Lucas erklärt, auch wenn er den jüdischen Geschichtsschreiber noch nicht gekannt.“ [3]) Auch mir war in Folge des Hinweises von Overbeck (S. 79) dieser Punkt zuerst aufgefallen, und er ist in der That geeignet, eine vorläufige Entscheidung zu ermöglichen, zumal da auch das dritte Evangelium dabei in Mitleidenschaft kommt. Folgende Uebersicht der Parallelen dient zur Veranschaulichung der Abhängigkeit:

Jos. Ant. XX, 5.	Luc.
1. Φάδου τῆς Ἰουδαίας ἐπιτροπεύοντος	Ev. 3, 1 ἡγεμονεύοντος Ποντίου Πιλάτου τῆς Ἰουδαίας.
Θευδᾶς πείθει τὸν πλεῖστον ὄχλον.	Act. 5, 36 und 37 πάντες ὅσοι ἐπείθοντο αὐτῷ.
προφήτης γὰρ ἔλεγεν εἶναι.	Act. 5, 36 λέγων εἶναί τινα ἑαυτόν.
πολλοὺς μὲν ἀνεῖλε, πολλοὺς δὲ ζῶντας ἔλαβεν.	Act. 5, 36 διελύθησαν.
	Act. 5, 37 διεσκορπίσθησαν.

---

der freigebildeten Stelle 21, 18 mit 21, 16 (= Matth. 10, 21. Marc. 13 12).

1) Overbeck in dieser Zeitschrift, 1871, S. 305 sq.

2) Vgl. dagegen Hilgenfeld in dieser Zeitschrift, 1871, S. 157.

3) Geschichte Jesu, III, S. 134.

2. *Ἀλέξανδρος διάδοχος, Ἀλεξάνδρου παῖς τοῦ καὶ ἀλαβαρχήσαντος ἐν Ἀλεξανδρείᾳ, γένει τε καὶ πλούτῳ πρωτεύσαντος.*	Act. 4, 6 *καὶ Ἀλέξανδρον καὶ ὅσοι ἦσαν ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ*
ἐπὶ τούτοις δὴ καὶ τὸν μέγαν λιμὸν κατὰ τὴν Ἰουδαίαν συνέβη γενέσθαι.	Act. 11, 28 *λιμὸν μεγάλην μέλλειν ἔσεσθαι ἐφ᾽ ὅλην τὴν οἰκουμένην, ἥτις καὶ ἐγένετο ἐπὶ Κλαυδίου*
οἱ παῖδες Ἰούδα τοῦ Γαλιλαίου ἀνηρέθησαν.	Act. 5, 37 *μετὰ τοῦτον ἀνέστη Ἰούδας ὁ Γαλιλαῖος* Act. 5, 36 *ὃς ἀνηρέθη*
τοῦ τὸν λαὸν ἀπὸ Ῥωμαίων ἀποστήσαντος,	Act. 5, 37 *καὶ ἀπέστησεν λαὸν ὀπίσω αὐτοῦ ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀπογραφῆς*
Κυρηνίου τῆς Ἰουδαίας τιμητοῦ ὄντος.	Ev. 2, 2 *αὕτη ἡ ἀπογραφὴ πρώτη ἐγένετο ἡγεμονεύοντος τῆς Συρίας Κυρηνίου.*

Dass der Verfasser der Apostelgeschichte die betreffende Stelle des Josephus gelesen hat und in Erinnerung daran schreibt, erhellt daraus, dass ihm nicht blos die Ausdrücke derselben in der concreten Bedeutung des Zusammenhangs in die Feder fliessen (*Ἰούδας ὁ Γαλιλαῖος, πείθειν, λέγειν εἶναί τινα, ἀναιρεῖσθαι, ἀφιστάναι*), sondern dass er auch den Judas richtig *μετὰ τοῦτον* setzt, wie bei Josephus die Geschichte von den *παῖδες Ἰούδα* unmittelbar auf den Bericht von Theudas folgt. Die Verwechselung der Söhne mit dem Vater beruht also auf einem Gedächtnissfehler, wie auch ein Umkommen sich geschichtlich nicht von Judas (vgl. Apg. 5, 37 *κἀκεῖνος ἀπώλετο*), wohl aber von seinen Söhnen nachweisen lässt. Da er aber, wie Apg. 11, 28 beweist, das Auftreten des Theudas ganz richtig unter Claudius verlegt, muss er die Luc. 2,2 erwähnte Schatzung von der 40 Jahre später erfolgten unterschieden haben; daher dort der Zusatz *πρώτη*. Endlich ist noch zu bemerken, dass auch alle in der Stelle des Josephus sonst gelegentlich erwähnten Momente irgendwo in den Schriften des Lucas wieder auftauchen: das Landpflegerthum, die Schatzung des Quirinius, die grosse Hungersnoth, Alexander als Mitglied eines vornehmen jüdischen Geschlechtes. Ebendahin gehört auch der Apg. 23, 2. 24, 1 erwähnte Hohepriester Ananias, den der Verfasser aus dem Fortgange der Stelle Ant. XX, 5, 2 kennen gelernt hat.

Josephus erwähnt neben den Unternehmungen des Judas und Theudas noch eine dritte gleichartige, den Aufstand des Aegypters. Richtig hat Lucas auch dieses Vorkommniss verwerthet. Und zwar kennt er dasselbe aus Josephus, wie folgende Parallelenreihe ersichtlich macht:

Jos Bell. Iud. II, 13.	Apg. 21, 38.
3. ἕτερον εἶδος λῃστῶν, οἱ καλούμενοι σικάριοι.	οὐκ ἄρα σὺ εἶ
4. προῆγον (τὸ πλῆθος) εἰς τὴν ἐρημίαν	ὁ Αἰγύπτιος ὁ πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν ἀναστατώσας καὶ ἐξαγαγὼν
5. ὁ Αἰγύπτιος . . . περὶ τρισμυρίους μὲν ἀθροίζει τῶν ἠπατημένων, περιαγαγὼν δὲ αὐτοὺς ἐκ τῆς ἐρημίας	εἰς τὴν ἔρημον τοὺς τετρακισχιλίους ἄνδρας τῶν σικαρίων.

Dass die Zahlen nicht übereinstimmen, hat bei der blos gedächtnissmässigen Abhängigkeit der Apostelgeschichte, überhaupt bei der Beschaffenheit der Zahlenangaben beider Schriftsteller, keinen Belang. Wohl aber dass beiderorts Zahlenangaben überhaupt gemacht, und die Sikarier erwähnt werden. Man achte überdies auf die Bezeichnung „der Aegypter“, auf das von diesem Subjecte ausgesagte „Hinführen in die Wüste“. Sowohl Bell. Iud. II, 13, 5 als Ant. XX, 8, 6 erzählt übrigens Josephus, dass der Verführer entkommen sei, was hinwiederum die Voraussetzung für die Frage bildet, die Act. 21, 38 dem Tribunen in den Mund gelegt wird.

Auf die Bekämpfung solcher Abenteurer und Räuber (vgl. Josephus Ant. XX, 8, 4 sq.) bezieht sich nun aber die Apg. 24, 3 dem Felix nachgerühmte πολλὴ εἰρήνη, wie der Verfasser auch aus Ant. XX, 7, 1—8, 8. Bell. Iud. II, 12, 8. die Apg. 24, 10 (ἐκ πολλῶν ἐτῶν) ausgesprochene Ansicht gewonnen haben wird. Ebenso kennt er die Ehe mit Drusilla (Apg. 24, 24 und Ant. XX, 7, 1. 2.) In allem Uebrigen, was der Verfasser aus seiner Phantasie zum Bilde des Procurators hinzugethan, erkennt man den Felix des Josephus und Tacitus [illegible] mehr (Overbeck, S. 414). Es ist nun aber gewiss [illegible]g, dass dem Gesagten zufolge so gut wie alle Anspielungen [illegible]postelgeschichte auf jüdische Zeitgeschichte durchgängig

auf den Bericht des Josephus zurückgehen. Ja es gilt diese Bemerkung nicht einmal blos von der Zeitgeschichte, sondern ähnlich auch von der jüdischen Vergangenheit, bezüglich deren unser Verfasser sein Wissen nicht blos aus LXX, sondern fast nicht minder auch aus den Antiquitäten schöpft. Denn vielleicht das deutlichste Zeichen der Abhängigkeit von Josephus liegt in der Stelle 13, 20, wo die 450 Jahre als runde Zahl den 443 Jahren entsprechen, welche nach der Rechnung des Josephus (Ant. VIII, 3, 1), im Gegensatze zu 1 Kön. 6, 1 auf die Richterzeit fallen. Zum Ueberflusse verräth der Verfasser seine Quelle, indem er gleich 13, 21 dem Saul 40 Jahre Regierungszeit beilegt, wie sonst nur Josephus (Ant. VI, 14, 9) thut.

Ganz derselbe Fall ist nun aber auch nachweisbar im dritten Evangelium, wo die Ausleger zu Luc. 19, 43. 21, 24 vielfach auf des Josephus Beschreibung von Jerusalems Fall verweisen.[1] Die Sache ist hier einfach die, dass der Evangelist die eschatologische Rede seines Originals mit Mitteln seiner Erinnerungen an Josephus ausfüllt: daher 21, 20 die Belagerung durch heidnische Heere als historische Erklärung des unbestimmten „Gräuels der Verwüstung“ Matth. 24, 15 = Marc. 13, 14, daher 19, 43 der Erd- und Pfahlwall, den Titus aufführen liess, daher 19, 44 die Zerstörung der Stadt, daher 21, 24 die theilweise Vernichtung, theilweise Gefangenführung des zuvor lange geängsteten (19, 43) Volkes. Daher überhaupt „die Tage der Rache“ 21, 22. Man bemerke übrigens auch den Zusatz Luc. 21, 5 *ὅτι λίθοις καλοῖς καὶ ἀναθήμασιν κεκόσμηται*, was auf Erinnerung an Ant. XV, 11, 3 beruht, wo die Steine als weiss und gewaltig beschrieben, und vom Tempel gesagt ist, dass er *ποικίλοις ἐμπετάσμασι κεκόσμητο*. Es folgt eine Beschreibung der Weihegeschenke, namentlich des Weinstocks, die dem Tempel eine Pracht verliehen, *ὡς οὐκ ἄλλός τις ἐδόκει ἐπικεκοσμηκέναι τὸν ναόν*. Und dann schliesslich: *καὶ ταῦτα πάντα βασιλεὺς Ἡρώδης ἀνέθηκε* (wie XVII, 6, 3 der Adler *τὸ ἀνάθημα* heisst). Endlich empfängt hier auch die S' "-

1) Vgl. meine „Synoptischen Evangelien“, S. 234. 236. 411

Luc. 3, 1 ihr Licht. Lucas erklärt sich den Titel „Vierfürst“ (τετραρχοῦντος) so, dass Archelaus, an dessen Stelle der römische Landpfleger getreten war, Herodes Antipas, Philippus und Lysanias sich in die Erbschaft des grossen Herodes getheilt hätten. Den Ausdruck ἡ Λυσανίου τετραρχία hatte er aber Ant. XVIII, 6, 10. XX, 7, 1 gefunden, wo dieses Land dem Agrippa geschenkt wird, und zwar nach Ant. XIX, 5, 1. Bell. II, 11, 5 als Zugabe zu seinem grossväterlichen Reiche, nach Bell. Iud. II, 12, 8 speciell zur Tetrarchie des Philippus. Dies schien auf ursprüngliche Zusammengehörigkeit zu weisen, und trotz der neuesten Versuche von Wieseler,[1]) Kneucker[2]) und Godet[3]) liegt einfacher Irrthum vor.

Schliesslich sei noch auf einige Ausdrücke hingewiesen, die sich unser Verfasser aus seiner Lectüre des Josephus zu eigen gemacht hat. So kommt τὸ μεταξὺ σάββατον für τὸ ἑξῆς σάββατον Apg. 13 42 zwar in der spätern Gräcität vor, ist aber hier insonderheit wohl nach dem Vorgange von C. Ap. I, 21. Bell. Iud. V. 4, 2 gebraucht. Ebenso Apg. 24, 23 ἄνεσις im Sinne von Hafterleichterung nach Ant. XVIII, 6, 10. Endlich heisst der Oelberg zwar sonst immer τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν (von ἡ ἐλαία), dagegen Apg. 1, 12, wahrscheinlich auch Luc. 19, 29. 21, 37 Ἐλαιών (Olivenhain) nach Ant. VII, 9, 2. XX, 8, 6.[4])

---

1) Beiträge zur richtigen Würdigung der Evangelien, S. 191. 201. sq.

2) Schenkels Bibel-Lexion, I, S. 28.

3) Commentar zu Lucas, S. 78.

4) Auf die Belehrung Grimm's S. 522 des vorigen Jahrgangs habe ich kaum nöthig zu bemerken, dass die in Anspruch genommene Bemerkung in der Vorrede zum siebenten Bande des Bunsen'schen Bibelwerkes lediglich den Zweck hatte, die im apokryphischen Theil des A. T. merklich zunehmende Unzulänglichkeit der Luther'schen Uebersetzung zu behaupten: eine Thatsache, die Grimm selbst S. 523 her-[illegible]bt. Passt, was ich zur Erklärung dieser Thatsache beiläufig [illegible]), genau nur auf zwei Apokryphen (Judith und Tobi), so genügt [illegible]lich des Buches Sirach ein Blick gleich auf die ersten der von

V.

Die Belthis noch einmal.

Von

Dr. F. Hitzig.

Auf den Artikel: Belthis und Osiris, ob im A. Testament (Bd. XV, 226—30), in welchem ich die herkömmliche Lesung von Jes. 10, 4 und 2 Kön. 23, 10 in Schutz nahm, hat Hr. Dr. Geiger (Jüd. Zeitschr. für Wiss. und Leben IX, 316—18) erwiedert, und bietet mir so eine schickliche Gelegenheit, auf die Sache zurückzukommen. Zwar bei seinen Er-

---

Grimm besprochenen Beispiele (S. 524), um zu erfahren, wie weit sich Luther allerdings mit der Vulgata gegen den griechischen Text eingelassen hat. Vom Buch der Weisheit sagt er selbst, er habe es „aus dem finstern Lateinischen und Griechischen" übertragen. Der Tadel kann sich daher nur darauf beziehen, dass der bei Bunsen für die Vulgata, um das lateinische Wort zu vermeiden, vorkommende Ausdruck „Uebersetzung des Hieronymus" (wie für Septuaginta „Uebersetzung der Alexandriner") hier nicht einer genauen Unterscheidung der von Hieronymus neu übersetzten und der aus der ältern Vulgata in die neuere einfach übergegangenen Theile Platz gemacht hat. Wie aber eine solche Unterscheidung für den in Betracht kommenden Zweck vollkommen gleichgültig gewesen wäre, so hätte sie auch sofort zu einer längeren Auseinandersetzung geführt mit dem Urtheile Bunsen's in den „Vorerinnerungen" (Bibelwerk, I, S. LXXVII), wonach Hieronymus das Alte Testament „einschliesslich, wie es scheint, der Apokryphen" neu übersetzt hat. Indessen hätte es um so weniger Schwierigkeit, die gesammte Bibel, wie sie nachher in der katholischen Kirche in Gebrauch kam, schlechtweg als ein Werk des Hieronymus zu bezeichnen, wenn derselbe wirklich diejenigen Apokryphen, die er nicht neu übersetzte, einfach „in sein, später Vulgata genanntes, Bibelwerk herübernahm" (Grimm, S. 522). Will man aber einmal wissenschaftlich genau reden, so darf man sich kaum so ausdrücken, da Hieronymus es bei seiner neuen Uebersetzung gar nicht sofort auf ein „Bibelwerk" abgesehen hatte, sondern nur die einzelnen Bücher in einer Reihenfolge, die fast lediglich durch äussere Aufforderungen bedingt war, übersetzte. Die zufällig im Reste gebliebenen Bü[cher] ergänzte man dann später aus der altlateinischen Version, und so [ent]stand das „Bibelwerk".

innerungen zu ersterer Stelle halte ich mich nicht lange auf. Die Frage, ob בלתי in Syrien statt בעלתי, und vollends schon zur Zeit Jesaja's, geschrieben wurde, ist mit dem Namen והבלת, *Οὐαβόλλαϑος*, Geschenk der (arabischen) Lât, keineswegs „sicher" und mit Ja beantwortet. Wenn im fernern Hr. Geiger dabei bleibt, Jes. 10, 1—4 mit dem Folgenden zu verbinden, als lägen die beiden betreffenden Abschnitte nicht um Jahrzehnte auseinander: so mag er das mit der historischen Kritik selbst ausmachen. Dass endlich nicht, wie Hr. Geiger meint, Babel damals ein selbständiges Reich war, sondern seit d. J. 747 assyrische Unterkönige in Babel residirten, bedarf des Beweises hier um so weniger, da auch Hr. Geiger für seine entgegengesetzte Ansicht keinen beibringt.

Immerhin findet Geiger selbst die „Conjectur" Jes. 10, 4 etwas kühn, und sie könne nicht leicht über allen Zweifel erhoben werden; anders verhalte es sich mit 2 Kön. 23, 10. Ganz ebenso heisse es Jer. 32, 35: „sie erbauten die Höhen des Baal, welche im Thale Benhinnom, um zu verbrennen ihre Söhne und Töchter dem Molech." Ebenso? ganz ebenso? Baal ist doch nicht die „Balthi". הבעל bezeichnet nicht nur speciell den Gott der Phönicier, sondern steht auch appellativisch für Ungott, Götze überhaupt (Hos. 2, 10., daher im Plural z. B. Hos. 2, 15. 19), so dass unter diesen Oberbegriff z. B. der Molech selbst sich ordnet, Molech Jer. 19, 5 Baal genannt wird. Auch das Idol, vermeintlich Jahve's, heisst Tob. 1, 5 Baal; und ohne weibliche Endung gilt *Βαὰλ*, sofern er Gegensatz des Machtgottes ist, als weiblich Röm. 11, 4.

In Einem Puncte kann ich Hrn. Geiger nicht Unrecht geben: wenn er nemlich die Formulirung לְמַעַן לָמוּג Ez. 21, 20 für לְבִלְתִּי לְהַעֲבִיר nicht als vollgültige Parallele sich gefallen lässt. Ich fand mich durch seinen Widerspruch aufgefordert, die ganze Stelle noch einmal ins Auge zu fassen; und nun sehe ich, dass LXX (: — *τοῦ διαγαγεῖν ἄνδρα τὸν υἱὸν καὶ ἄνδρα τὴν θυγατέρα αὐτοῦ τῷ Μολὸχ ἐν πυρί*) dieלבלתי gar nicht ausdrücken. Sie verstehen: Und er verinigte das Tapheth, welches im Thale des Sohnes Ennoms

zu dem Ende war, dass hindurchführe Einer seinen Sohn u. s. w. Ihnen zufolge wird also nicht der Zweck des *μιαίνειν* angegeben, sondern, wozu das Tapheth bestimmt gewesen sei: gerade diess wie Jer. 7, 31. 19, 5. 32, 35 gesagt ist, wozu sie die Höhen des Tapheth gebaut haben. Wird dagegen im masoretischen Texte hier der Infinitiv mit לבלתי eingeführt, so sind die Worte von וְטִמֵּא abhängig gemacht. Der Umstand aber, dass nicht העביר, sondern להעביר folgt, legt die Vermuthung nahe: ein Copist habe, dadurch verleitet, dass nicht wie anderwärts die Worte des Endzweckes an das Finitum (וַיִּבְנוּ) geknüpft sind, in Uebereilung לבלתי hingeschrieben und dann stehen gelassen. Mangelnd also in LXX, verdächtig durch das folgende לְ und als Frucht leichter Verführung nachgewiesen, wird לבלתי auch durch die Analogie jener drei Stellen Jeremia's widerlegt, einfaches להעביר durch Jer. 32, 35 bestätigt. „Sicher" ist, dass der Schreiber לְבִלְתִּי, nicht לְבַלְתִּי beabsichtigte; aber mit dem Worte selbst wird auch alle Aussprache desselben hinfällig.

VI.

Nathanael.

Von

O. L. in Schlesien.

Die Person des Nathanael Joh. 1, 40—52 hat schon zu viel Vermuthungen Anlass gegeben. Aber keine derselben befriedigt allgemein, oder auch nur die über den Charakter des Evangeliums sonst im Ganzen einverstandenen Forscher. An Matthäus und Matthias (Hilgenfeld) lässt wohl die Aehnlichkeit des Namens, „Gottesgabe", mit einigem Rechte denken. Doch wird es schwer seyn, begreiflich zu machen, warum der Evangelist einem dieser beiden Apostel theils diese Art der Schilderung, theils eine so unzweifelhafte Auszeichnu[ng] gerade in **seinem** Evangelium hat zu Theil werden lass[e]

Die scharfsinnige und mit vielem Aufwand von Gelehrsamkeit vertheidigte Deutung von Späth (in d. Z. 1868) auf Johannes den Zebedaiden scheitert rettungslos an dem ungenannten Jünger 1, 35 ff., den Späth mit wenig Glück und ohne Hoffnung plötzlich aus Johannes zum Jakobus macht. Auch an Simon den Eiferer ist gedacht worden, doch ohne rechten Ernst. Die Harmonistiker, denen in dieser Frage auch Keim beigetreten ist (Gesch. Jesu II, 311), machen den Nathanae einfach zum Bartholomäus der Synoptiker. Keine dieser Ansichten kann sich genügend auf innere Gründe aus dem Evangelium selber stützen; alle andern Stützen aber sind, wo diese fehlt, gebrechlich.

Nathanael ist der Apostel Paulus. Für diese Vermuthung, so keck sie auf den ersten Blick erscheint, nehmen wir, wenn nicht die Zustimmung, so die gewissenhafte Prüfung aller vorurtheilsfreien Johannesforscher in Anspruch. Dem Charakter des Johannesevangeliums darf eine solche Mystificirung sicher zugemuthet werden. Die Personen sind einmal hier, wie alles Andere, auf historischen Zuschnitt nicht berechnet; sie sind lebende Bilder, und dem Beschauer ist es überlassen, sie zu deuten. Den Nikodemus hält heute kein Anhänger der neueren Forschung mehr für eine geschichtliche Person; sondern er ist ein Charakterbild, ein Typus, der Repräsentant des bessern Schriftgelehrtenthums, das unverkennbare Seitenstück zu Gamaliel. Nathanael ist eine parallele Figur, wenn auch mit Unterschied. Er bildet nicht eine Menschenklasse ab, sondern er bildet eine Person der Zukunft vor. Die Möglichkeit einer solchen Darstellung kann nicht bestritten werden bei einem Schriftsteller, welcher mit dem geschichtlichen Stoff so frei zu schalten weiss, und welcher historische Beziehungen des zweiten Jahrhunderts unbedenklich in sein Leben Jesu verwebt, um dadurch eine Entscheidung herbeizuführen. Warum sollte der an Erfindungsgabe und Kühnheit durchaus nicht arme Evangelist nicht auch die bedeutendste Gestalt der Apostelzeit in irgend einer Weise berücksichtigen, indem doch wahrlich Grund genug dazu vor-

handen war? Es ist nicht zufällig, dass eine solche Hindeutung auf den grossen Apostel in unserm Evangelium schon vermisst worden ist. Er, der viel Geschmähte und Verkannte, das Streitobject, der Zankapfel der ganzen alten Kirche, dabei der Vertreter des geistigen Christenthums, der Bahnbrecher und Vorläufer grade des Standpuncts, welchen unser Evangelist mit solcher Klarheit und Entschiedenheit vertritt, dieser Apostel Paulus sollte in dem Universalevangelium grundsätzlich ignorirt und todtgeschwiegen seyn? Wie undenkbar, wie undenkbar! Zwar man entschuldigt den Verfasser. Grade weil es sein Bestreben ist, Alles zu umfassen und Alle zu versöhnen, grade um dieser Tendenz willen konnte er den Stein des Anstosses nicht hervorheben, er musste stillschweigend über ihn hinwegschreiten. Allerdings in Anstoss erregender Weise durfte er es nicht thun. Aber wie? wenn er es that in halb verdeckter Weise wie sonst? In der Person des Nathanael hat der vierte Evangelist seine Schuld an den grossen Apostel abgetragen.

Das bedarf der näheren Ausführung und Begründung. Die Veränderung des Namens ist selbstverständlich kein Hinderniss, sie war nothwendig und durch die Umwandlung des Saulus in einen Paulus auch schon eingeleitet. Die Wahl grade dieses Namens ist leicht erklärt: von dem „Erbetenen" (Saul) zu dem „Gottgegebenen" (Nathanael) ist kein weiter Schritt, im Gegentheil ein mit der Geschichte selbst harmonirender Fortschritt. — Verfolgen wir die kurze Erzählung Punct für Punct. Philippus findet den Nathanael. Ein Philippus in der Apostelgeschichte, ob auch nicht der Apostel, ist dort nicht blos im äussern Faden der Erzählung (cap. 8 und 9), sondern auch in seiner über das Judenthum hinausgehenden Wirksamkeit der directe Vorgänger des Paulus, gleichsam die Brücke für ihn, und erscheint auch nachmals (c. 21) in enger Verbindung mit demselben. In unserm Evangelium ist ganz ebenso Philippus, freilich hier als der Apostel, was aber nichts verschlägt, das Bindeglied zwischen Jesus und den Hellenen (Joh. 12). Desgleichen wendet sich Jesus c. 6

Angesichts des ὄχλος πολύς, des Bildes der Heidenwelt, an Philippus mit seiner Frage: „woher kaufen wir Brot, dass diese essen?" Auch Joh. 14, 8. 9 spielt er wohl nur um dieser seiner Bedeutung willen eine Rolle. Es darf danach als vollkommen berechtigte Vermuthung gelten, dass Philippus von dem Evangelisten, der Alles aus einem Gusse zeichnet, auch hier mit einer ähnlichen Mission betraut ist, nämlich das Vorbild des künftigen Heidenapostels zu Jesu hinzubringen. Mit Recht spricht er nur von „Jesus, dem Sohne des Joseph, von Nazareth", vielleicht mit Beziehung auf Röm. 1, 2 hinzusetzend: „von dem Moses in dem Gesetz und die Propheten schrieben." — Nathanael verhält sich kalt, ja verächtlich ablehnend: „Kann aus Nazareth etwas Gutes kommen?" Wir werden damit nicht undeutlich erinnert an Act. 22, 8: „Ich bin Jesus, der Nazarener, welchen du verfolgst", oder noch mehr an 26, 9: „Ich (Saulus) war der Meinung, wider den Namen Jesu des Nazareners viel Feindseliges thun zu müssen." Paulus selbst gebraucht in seinen Briefen niemals die Benennung Nazarener oder von Nazareth; wohl möglich, dass der Verfasser des Evangeliums hieraus die Abneigung des Nathanael — Paulus gegen diese Stadt gebildet hat. — Nathanael glaubt nicht vom Hörensagen. „Komm und sieh", muss Philippus zu ihm sprechen. Auch Saulus musste den Herrn sehen, um zu glauben (Act. 9 etc.; cf. 1 Cor. 9, 1; 15, 8). Und wie Jesus ihm, dem Daherreisenden, πορευομένῳ (Act. 22, 6; 26, 12; 9, 3), entgegentrat, so sieht er hier den Nathanael ἐρχόμενον πρὸς αὐτόν. — Was danach Jesus von Nathanael sagt: ἴδε, ἀληθῶς Ἰσραηλίτης, ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν, das kehrt mit Emphase mehrfach beim Apostel wieder: „Auch ich bin Israelit, aus Abrahams Samen, Benjamins Stamm" (Röm. 11, 1; 2 Cor. 11, 22); und zum Vorwurf des δόλος vgl. 2 Cor. 12, 16; 4, 2; 1 Thess. 2, 3. — Des Nathanael bescheiden ablehnende Frage: „woher kennst du mich?" darf als Umbildung des paulinischen: „der ich nicht werth bin, ein Apostel zu heissen", oder: „wenn ich auch nichts bin" (1 Cor. 15, 9; 2 Cor. 12, 11) angesehen werden. Und nun das Seh-

wunder: „Ehe dich Philippus rief, da du unter dem Feigenbaum warst, sah ich dich“! Sehr richtig erkennt auch Späth in dem Feigenbaum das Judenthum, womit sich der Evangelist an Mtth. 21, 19 angeschlossen hat. vielleicht nicht ohne durch Röm. 11, 24 (ἐλαία) darauf gebracht zu sein. Unter dem Feigenbaum „sah“ Jesus den Nathanael, gleichwie Saulus wandelte „im Judenthum“ und sich auszeichnete „im Judenthum“, bis es gefiel dem, der ihn „ersehen hatte“ von Mutterleibe an, ihn zu berufen (Gal. 1, 13—15). — Darauf so plötzlich, wie die Bekehrung des Paulus, das Bekenntniss des Nathanael: „Meister, du bist der Sohn Gottes, du bist der König Israels.“ Es liegt nahe, hier an den Anfang des Römerbriefs mit seiner gleichfalls doppelten Beschreibung der Würde Christi zu denken: „der geworden ist aus Davids Samen nach dem Fleisch, und der erwiesen ist als der Sohn Gottes u. s. w.“ Nur ist die Reihenfolge hier umgekehrt, wofür der johanneische Gesichtspunkt die genügende Erklärung giebt. Dieses Hinausgehen über das rein jüdische Messiasbekenntniss der früher berufenen Jünger passt augenfällig auf den Apostel Paulus. Er ist dieser Nathanael, welcher vorher fern blieb und nun auf einmal die ältern Jünger überholt; nicht ohne tiefe Absicht wird dem mit Paulus rivalisirenden Petrus sein berühmtes Bekenntniss: „du bist der Sohn Gottes“, hier vorweggenommen (Mtth. 16, 16; dagegen Joh. 6, 69: ὁ ἅγιος τοῦ ϑεοῦ). — Der Glaube des Nathanael ist zunächst ein äusserlicher, ein von aussen her bewirkter: „Weil ich dir sagte, dass ich dich unter dem Feigenbaum sah, glaubst du? Grösseres als derei Dinge wirst du sehen.“ Der Bekehrungsbericht in der Apostelgeschichte liefert hierzu die Parallele. Das leibliche Auge des Saulus, welches ein äusseres Wunder geschaut, erblindet, um sich nachher wieder aufzuthun zu grösserem, geistigem Schauen; im Ausdruck am verwandtesten sind die Worte des dritten Berichts 26, 16: ὧν τε εἶδες ὧν τε ὀφϑήσομαί σοι. Aber auch die Thätigkeit des Apostels nur im Grossen überblickt, wie er mehr schaffte als die andern alle, wie sich die Welt ihm aufthat, und durch ihn erst das Christenthum

auch thatsächlich zum freien und allgemeinen Christenthum wurde, erklärt uns diese prophetische Ankündigung: μείζω τούτων ὄψῃ. — Dem „Sehen" giebt zum Schluss der Evangelist noch einen prägnanteren Inhalt. Nur halb noch zu Nathanael gewandt richtet Jesus an die Jünger insgesammt das Wort: „ihr werdet den Himmel geöffnet sehen und die Engel Gottes auf- und absteigen auf den Menschensohn." Es ist schon der Uebergang zum weitern Fortschritt der evangelischen Geschichte; die specielle Beziehung auch dieses letzten Zuges in der Nathanaelberufung auf Paulus darf darum füglich erspart bleiben. Dennoch mögen grade zu dieser Weise des Ausdrucks, zu dieser Anspielung auf den Jakobstraum die „Gesichte und Offenbarungen" den Anstoss gegeben haben, in welchen gleichfalls der Himmel sich aufthat für das visionäre Schauen des Apostel Paulus (2 Cor. 12).

So lässt sich die ganze Nathanaelerzählung herleiten theils aus dem grossen Gesammtbilde des Apostels, theils aus zerstreuten Notizen der Apostelgeschichte und des Paulus selbst. Es soll nicht behauptet sein, dass die hier versuchte Herleitung in allen Stücken auf Richtigkeit Anspruch machen darf; es ist auch gar nicht nöthig, dass gradezu alles und jedes Einzelne sich buchstäblich belegen lässt. Des vierten Evangelisten Geist und Phantasie ist gross genug, um für ein sprechendes Gesammtgemälde den einen oder andern Zug frei aus sich selbst heraus zu schaffen. Unwahrscheinlich aber ist eine solche Ausnützung paulinischer Quellen keinesfalls, da der Evangelist auch sonst es so meisterhaft versteht, allerlei Reminiscenzen besonders aus den Synoptikern in freiester Weise zu verwerthen. Man denke nur an das in dieser Beziehung wahrhaft klassische Beispiel: ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν (nämlich von der Erde zum Vater Joh. 14, 31, dagegen aus dem Garten heraus Mtth. 26, 46). Sklavisch wörtliche Anlehnung ist von einem so selbständigen Geiste nicht zu erwarten.

So sei denn die Vermuthung, dass unter der Maske des Nathanael der Apostel Paulus geschildert und empfohlen werde, der Prüfung Sachverständiger übergeben. Natürlich, um die-

sem Missverständniss vorzubeugen, soll Nathanael nicht Paulus selber sein, als sei dieser schon von Jesus berufen und erst nachträglich hervorgetreten; die Geschichte würde damit denn doch allzusehr auf den Kopf gestellt, so viel auch sonst der vierte Evangelist in dieser Beziehung sich gestattet. Nathanael ist vielmehr nur der Typus für den spätern Paulus, sein lebendiges Conterfei. Der Evangelist lebt der Hoffnung, durch Gewinnung seiner Leser und der gesammten Kirche für diesen edlen, letztberufenen Jünger allmählich auch die Gegner mit der Person des Apostel Paulus auszusöhnen. Dass man ihn und seinen Nathanael hierin nicht verstand, ist kein Grund gegen die Richtigkeit der Deutung. Der Evangelist hat uns eine Unzahl Räthsel hinterlassen, deren Lösung erst unserm Jahrhundert vorbehalten war und zum Theil noch immer nicht gefunden ist. Diese Ausstattung des Evangeliums mit so unerschöpflicher Reichhaltigkeit ist, auch bei Verfehlung des nächsten Zwecks im Einzelnen, doch nicht verlorene Mühe. Sie giebt im Bunde mit dem sonstigen seines Gleichen suchenden Inhalt dem Werke einen Reiz und das Zeugniss einer Tiefe, dass sich die Wissenschaft aller Zeiten in Ehrfurcht vor ihm beugen wird.

VII.

Noch einmal Johannes in Kleinasien.

Von

A. Hilgenfeld.

Erst nach dem Erscheinen meiner Abhandlung: „Petrus in Rom und Johannes in Kleinasien“ (Z. f. w. Th. 1872. III. S. 349 f.) konnte ich von der Schrift Max Krenkel's: Der Apostel Johannes, Berlin 1871, genaue Kenntniss nehmen. Zugleich ersah ich aus Scholten's „Naschrift op de Verhandeling over Johannes in Klein-Azië“ (Theol. Tijdschrift 1872. III. p. 325—330), dass der holländische Theolog meine Ver-

theidigung des Johannes als Apostels Kleinasiens mit einer Empfindlichkeit aufgenommen hat, zu welcher ich nicht den mindesten Anlass gegeben habe. Die „Nachschrift“ ist nun auch der deutschen Uebersetzung der Scholten'schen Schrift: „Der Apostel Johannes in Kleinasien, historisch-kritische Untersuchung von J. H. Scholten, aus dem Holländischen übersetzt von Bernh. Spiegel, Berlin 1872“, angehängt worden. Und der deutsche Uebersetzer sagt gar: „Die werthvollste Beigabe aber ist jedenfalls die Nachschrift, in welcher sich der Verf. mit Holtzmann und Hilgenfeld auseinandersetzt.“ Nehmen wir von derselben nähere Kenntniss!

Die Apokalypse halte ich allerdings für ein Werk des Apostels Johannes und somit für einen Beweis, dass der Apostel Johannes in Beziehung zu den Gemeinden von Kleinasien stand. Hat Scholten diese Ansicht wirklich widerlegt? Es handelt sich um Folgendes. 1) Dass die Visionen in diesem Buche durchweg nicht ursprünglich seien, habe ich nicht zugegeben, sondern nur behauptet, dass „auch der Apostel Johannes seine Gesichte in dieser Form eingekleidet haben“ kann. Vgl. auch Krenkel a. a. O. S. 128. 2) Offbg. 18, 20 lesen wir: *εὐφραίνου ἐπ' αὐτῇ* (über die gefallene Welthauptstadt Rom-Babylon), *οὐρανὲ καὶ οἱ ἅγιοι καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται.* Da sollen die Apostel schon der Geschichte angehören (S. 10). Und doch kann Scholten (S. 129) selbst nicht leugnen, dass „Propheten und Heilige“ zur Zeit der Abfassung noch lebten. Der Apokalyptiker soll gleichwohl Propheten und Heilige gemeint haben, die bereits als Märtyrer gestorben waren, vgl. 2, 13. 7, 14. Allein Offbg. 18, 20 erscheinen die Heiligen (d. h. Christen), die Apostel und die Propheten ja noch auf Erden, weil sie erst nach dem Himmel erwähnt werden. Es wird eben nicht, wie Offbg. 12, 12, gesagt: *εὐφραίνεσθε, οἱ οὐρανοὶ καὶ οἱ ἐν αὐτοῖς σκηνοῦντες,* sondern nach dem Himmel und seinen Bewohnern wird die ganze irdische Christenheit nebst den an ihrer Spitze stehenden Aposteln und Propheten genannt. Zu Himmelsbewohnern würden die Apostel übrigens auch durch den Märtyrertod noch

nicht ohne weiteres. Die Seelen der christlichen Märtyrer rufen ja Offbg. 6, 9f. noch unter dem himmlischen Altar nach der ersehnten Erlössung. Mir ist es sehr fraglich, dass Offbg. 7, 14 schon christliche Märtyrer geschildert sein sollten. 3) Offbg. 21, 14 lesen wir von dem neuen Jerusalem: *καὶ τὸ τεῖχος τῆς πόλεως ἔχον θεμελίους δώδεκα, καὶ ἐπ᾽ αὐτῶν δώδεκα ὀνόματα τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῦ ἀρνίου.* Da bleibt Scholten bei der Behauptung, „dass, geschichtlich betrachtet, die Vermuthung unzulässig sei, wenn ein Apostel sich und seine Mitapostel als das „Fundament" der neuen Gottesstadt betrachtet und sich einen Rang über den andern Christen angemasst haben sollte (vgl. Mc. 10, 43. 44), was deutlich eine spätere Zeit kennzeichnet." Eine spätere Zeit ergiebt sich, da auch für Scholten die Abfassung der Apokalypse im J. 68 feststeht, auf keinen Fall. Nicht einmal eine nichtapostolische Abfassung, da ja auch Paulus 1 Kor. 12, 28f. die Apostel in der Christenheit obenan stellt. Krenkel (S. 126) bemerkt ganz richtig, dass der Apostel Johannes auf Grund einer ausdrücklichen Verheissung seines Meisters (Mt. 19, 28. Luc. 22, 30) für die Zwölf in der neuen Weltordnung eine Ausnahmestellung erwarten durfte. „Wie hätte ihm da die Bescheidenheit verbieten können, dieser Erwartung in seiner Apokalypse zuversichtlichen Ausdruck zu verleihen? Und wie anders als objectiv hätte er dies in der objectiven Schilderung des neuen Jerusalems zu thun vermocht? Nachdem er eben noch, ganz in seinen Gegenstand versenkt, die vor seinem entzückten Blicke ausgebreitete Herrlichkeit beschrieben hat, würde er da nicht gröblich aus dem Stile fallen, wenn er fortfahren wollte: „Ich sah unsere, der Apostel Namen"? Spricht doch auch Paulus (1 Kor. 12, 28f.) in ähnlich objectiver Weise von den Aposteln, obwohl in ihm das apostolische Bewusstsein so kräftig wie in irgend einem war." 4) Offbg. 3, 21 sagt der apokalyptische Christus: *ὁ νικῶν δώσω αὐτῷ καθίσαι μετ᾽ ἐμοῦ ἐν τῷ θρόνῳ μου, ὡς κἀγὼ ἐνίκησα καὶ ἐκάθισα μετὰ τοῦ πατρός μου ἐν τῷ θρόνῳ αὐτοῦ.* Das soll im Widerspruch stehen mit Mt. 20, 23. Mc. 10, 40, wenn wir auch Mt. 19, 28

lesen, dass Jesus seinen Aposteln zwölf Throne verhiess. Immer bleibe der Unterschied, dass Jesus Mt. 19, 28 den Aposteln wohl das Sitzen auf Thronen ankündigt, aber nicht erklärt, dass er selbst ihnen die Ehrenstellen geben werde, sondern im Gegentheil dies Letztere ausdrücklich Mc. 10, 40. Mt. 20, 23 Gott zuerkennt. Desshalb sollen wir die Apokalypse, wo übrigens auch Jesus nach seinem Siege von dem Vater das Sitzen auf seinem Throne erhalten hat, dem Apostel Johannes absprechen. Da ist wahrlich kein wesentlicher Unterschied. 5) Die Apokalypse stellt Jesum nicht als den sanftmüthigen Lehrer von Nazaret, sondern mit dem Geiste der Ausschliesslichkeit und Rache dar. Jenes thut aber auch das älteste Evangelium nicht, vgl. Mt. 10, 35. 15, 23 f. Da weiss Scholten nur zu antworten: „Als ob diese Stellen bewiesen, dass die Exclusivität der Apokalypse auch Jesu eigen gewesen sei, und als ob die Erzählung vom kananäischen Weibe einen rein historischen Charakter trüge," womit gar nichts gesagt ist. 6) „Ebenso wenig erkennt Hilgenfeld den Unterschied an, einerseits zwischen dem Johannes von Gal. 2, der das Recht der Heidenmission anerkennt und Paulus die rechte Hand der Gemeinschaft reicht, und andrerseits dann dem Paulus und Allem, was Heidenchristen heisst, feindlichen Apokalyptiker, und weist dabei auf dasjenige hin, was er bereits vor 20 Jahren in einer Schrift über den Brief an die Galater [1]), diesen Gegenstand betreffend geschrieben hatte, zum Beweise, dass Johannes und die zwei andern „Säulen ganz bestimmt zu der Forderung den Titus zu beschneiden mitgewirkt und die Heidenbekehrung des Paulus erst dann, als sie ihre Forderung nicht

1) Davon, das meine Bearbeitung des Galaterbriefs (1852) denn doch auch von Freund und Feind beachtet, von mir in manchem Strausse gegen Ritschl, Lechler, Wieseler u. A. verfochten worden ist, scheint Scholten, welcher sich wohl erst in den 60er Jahren zur NTlichen Kritik gewandt hat, nichts zu wissen. Aus Holsten's Buch: Zum Evangelium des Paulus und des Petrus, 1868, S. 272 f., mag er sehen, dass meine Arbeiten über den Galaterbrief denn doch nicht bei Allen ganz unbeachtet geblieben sind.

durchsetzen konnten, und auch dann noch nicht vollständig (!) anerkannt hätten." Ich hätte wahrlich alles Andre eher gedacht, als dass ich diese Ansicht gegen Scholten zu vertheidigen hätte. Seines Erachtens gehört eine grosse exegetische Kunstfertigkeit dazu, um das Eine wie das Andre aus dem Texte von Gal. 2 ableiten zu können. „Es ward Titus nicht gezwungen, sich beschneiden zu lassen (V. 3). Welche Leute das versuchten, lehrt der Text nicht; aber deutlich ergibt sich aus V. 4. 5, dass das Verlangen nicht von den Aposteln, sondern von den „falschen Brüdern" ausgegangen ist, und dass der kräftige von Paulus ihnen gebotene Widerstand bewirkte, dass keiner auf Einwilligung in dieses Verlangen bestand." Da finde ich die exegetische Kunstfertigkeit ganz auf Scholten's Seite. Es steht ja nicht da: *Τίτος — οὐκ ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι*, sondern: *ἀλλ' οὐδὲ Τίτος ὁ σὺν ἐμοί, Ἕλλην ὤν, ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι.* Nicht in dem Folgenden, in den falschen Brüdern, um deren willen Paulus dem Verlangen nicht nachgab, haben wir die eigentlichen Urheber jenes Versuchs, die Beschneidung des Titus zu erzwingen, zu suchen. Gal. 2, 2. 3: „Und ich legte ihnen (den Christen von Jerusalem) dar das Evangelium, welches ich predige unter den Heiden, privatim aber den Hochgeltenden, damit ich nicht ins Leere laufe oder lief. Aber (trotz dieser meiner Annährung an die Urgemeinde und ihre Häupter) ward nicht einmal Titus, welcher mit mir war, ein Hellene, gezwungen beschnitten zu werden." D. h. so sehr ich mich der Urgemeinde und ihren Häuptern annäherte, gab ich ihr doch nicht nach in der verlangten Beschneidung des Titus. Aus der Gesammtheit der Urgemeinde hebt Paulus erst V. 4. 5 die falschen Brüder, die unduldsamen Judenchristen, um deren willen er jenem Verlangen nicht nachgab, hervor, dann V. 6—9 die Hochgeltenden, deren persönliches Ansehen ihm gar nichts verschlägt. Selbst wenn nun die Säulen, unter welchen Johannes, zu der Darlegung des Paulus nichts hinzufügen wollten (V. 6 *οὐδὲν μοι προσανέθεντο*, vgl. V. 2 *ἀνεθέμην*), so haben sie doch dem Paulus immer nur das *εὐαγγέλιον* (nicht die *ἀποστολή*) *τῆς*

ἀκροβυστίας zuerkannt, sich selbst die ἀποστολὴ τῆς περιτομῆς als das Höhere vorbehalten, die Heidenbekehrung nur mit der ausdrücklichen Bedingung einer Art von Tribut an die Urgemeinde gestattet. Seit dieser Uebereinkunft von Jerusalem, welche ich schon mit der Convention von Gastein verglichen habe, war es zu den hitzigen Auftritten und Kämpfen zwischen dem urapostolischen und dem paulinischen Christenthum in Antiochien, Galatien und Korinth gekommen. Namentlich in Korinth hatte man den Paulus gar für einen falschen Apostel erklärt (2 Kor. 11, 13). Da kann es gar nicht befremden, wenn der Säulenapostel Johannes in der Apokalypse den Paulinismus offen bekämpft[1]). Dass es mit dem zurückgewiesenen Verlangen der Beschneidung des Titus eine ähnliche Bewandtniss hat, wie mit dem Auftritt in Antiochien, lehrt ja auch das auffallende Schweigen der auf eine Aussöhnung des Judenchristenthums mit dem Paulinismus gerichteten Apostelgeschichte, welche jenen treuen Gefährten des Paulus nirgends erwähnt. 7) „Wie der Apokalyptiker Johannes noch ganz den Säulenapostel des Galaterbriefs darstellt, so erkennt man in ihm auch den Donnersohn des Marcus 3, 17 mit seiner Ausschliesslichkeit Mc. 9, 38—40. Luc. 9, 49. 50, mit dem Feuereifer eines Elias Luc. 9, 54. 55 wieder.“ So habe ich gesagt. Zu Scholten's Belehrung, dass der Name Boanerges nicht die Ausschliesslichkeit, vielmehr den feurigen, energischen Charakter (welchen man an dem Apokalyptiker doch nicht verkennen wird) ausdrückt, meine ich keine Veranlassung gegeben zu haben. Und wenn ich Stellen wie Mc. 9, 38. 40. Luc. 9, 49, 50. 54. 55 in Rechnung gebracht habe, so habe ich damit die frühere Darlegung in meinem Buche über die Evangelien S. 140. 180. 182 keineswegs verleugnet. Auch nicht geschichtlich, geben diese Stellen immer ein Bild des Apostels Johannes, welches mit dem Apokalyptiker vollkommen übereinstimmt. 8) Scholten's Erklärung über Tendenzstellen paulinischer

1) Vgl. meine Abhandlung über die Christus-Leute in Korinth und die Nikolaiten in Asien, Z. f. w. Th. 1872. II. S. 218 f.



Autoren lasse ich gern gelten. 9) Dass ein unbekannter Schriftsteller den Apostel Johannes mit Kleinasien in Verbindung gebracht haben würde, ohne dass derselbe in der geringsten Beziehung zu dieser Landschaft gestanden hätte, muss ich fortwährend bezweifeln. Manche Beispiele, welche Scholten aus der pseudonymen Literatur vordringen zu können meint, möchten doch wohl nicht ganz zutreffen. Und sehr bedenklich ist es auf alle Fälle, dass die „sieben" Gemeinden am Ende die ganze Christenheit darstellen sollen. Dafür ist alles zu sehr örtlich bestimmt, vgl. z. B. Offbg. 2, 13.

Alles dieses lässt wohl mit Grund daran zweifeln, dass Scholten die durch innere wie äussere Zeugnisse wohl beglaubigte Herkunft der Apokalypse von dem Apostel Johannes umgestossen haben sollte. Dass das Buch von diesem Apostel verfasst sein will, mag er selbst nicht mit Keim leugnen. Da wird Scholten wohl auch nur bei Solchen, deren Grundsatz es ist, in Sachen der NTlichen Kritik und der urchristlichen Geschichtsforschung stets dem Mindestbietenden zuzuschlagen und „Wieder ein Loch in die Tradition" zu rufen, Glauben finden mit seiner Behauptung, die Abfassung der Apokalypse durch den Apostel Johannes sei reine Erdichtung.[1])

Dass Papias von Hierapolis die Apokalypse als inspirirt anerkannt hat, steht fest, dass er sie dem Apostel Johannes zuschrieb, hält auch Scholten (S. 28) für wahrscheinlich. Dann wird Papias wohl auch nicht gezweifelt haben, dass Johannes seine Offenbarung auf Patmos empfangen (Offbg. 1, 9) und mit den 7 Gemeinden Asiens, an welche er schreibt, in näherer Beziehung gestanden hat? Scholten (S. 29), will das nicht zugeben. Papias habe auch annehmen können, dass Johannes das Buch anderswo geschrieben und von dort an

---

1) Man geht mit dem guten Apokalyptiker auch gar zu arg um, wenn man Offbg. 1, 1 *τῷ δούλῳ αὐτοῦ Ἰοάννῃ* von einem Nicht-Johannes geschrieben sein lässt, welcher dann nach 1, 4 (*Ἰωάννης ταῖς ἑπτὰ ἐκκλησίαις ταῖς ἐν τῇ Ἀσίᾳ*) zuletzt den Johannes selbst redend einführt habe (1, 8 *ἐγὼ Ἰωάννης*, 22, 8 *κἀγὼ Ἰωάννης*). Was würden Philologen auf ihrem Gebiete zu solchem Verfahren sagen!

die Gemeinden Kleinasiens gesandt habe. Der Ansicht, Johannes der Apostel hätte die Apokalypse in Kleinasien geschrieben, darf Papias desshalb nicht gewesen sein, weil Scholten (S. 51 f.) gezeigt zu haben meint, dass Papias von seinem Aufenthalte in Kleinasien nichts wusste. Von Johannes in Kleinasien könne Irenäus bei Papias nichts gefunden haben. Wie oft er auch von Johannes Aufenthalt in Kleinasien Nachricht giebt, nirgends berufe er sich auf ein dem Papias entlehntes Zeugniss, wo er ihn, durch Missverstand seiner Worte, „einen Zuhörer von Johannes“ nennt, adv. haer. V. 33, 4. Freilich hat Irenäus den Papias darin missverstanden, dass er ihn für einen Zuhörer des Apostels Johannes erklärt hat. Aber er hat doch auch bei Papias gelesen, was Presbytern, qui Ioannem discipulum domini viderunt, von demselben vernommen hatten. Das weist uns auf Kleinasien hin. Und wenn auch Eusebius den Papias nirgends zum Zeugen für Johannes als Apostel Kleinasiens aufruft, so reicht doch dieses Stillschweigen wahrlich nicht aus, um das Zeugniss, welches in der Anerkennung der Apokalypse liegt, su entkräften. Den Apostel Johannes nennt Papias (bei Eusebius KG. III, 39, 4) noch neben einem andern: *εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους· τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν, ἅ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης οἱ τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν.* Da hat Scholten (S. 25 f.) mit triftigen Gründen die überraschende Behauptung Krenkel's (S. 166 f.) bestritten, dass der erstgenannte, schon verstorbene Johannes niemand anders als Johannes Marcus, dagegen der zuletzt genannte *πρεσβύτερος Ἰωάννης* wohl der Apostel Johannes gewesen sei. „Es bleibt feststehen, dass in dem Fragment von Papias ein gewisser Johannes, der unter dem Namen „der Presbyter“, oder wenn man will, „der Alte“ bekannt und für einen ältern Zeitgenossen des Papias gehalten en kann, von dem in Papias frühern Lebensjahren bereits mehr lebenden Johannes, dem Apostel, unterschieden



wird." Hat noch ein Papias den Apostel Johannes und den beträchtlich spätern Presbyter Johannes so scharf auseinandergehalten, so wird man diese beiden Johannes überhaupt nicht so leicht mit einander verwechselt haben.

Bei Irenäus, welcher den Umgang Polykarps von Smyrna mit dem Apostel Johannes so bestimmt bezeugt, will Scholten (S. 132) mir die „ungereimte Ansicht" lassen, „dass Polykarp chronologisch und historisch betrachtet, sehr wohl nicht nur mit Johannes, sondern auch, wie Irenäus versichert, mit den andern Aposteln verkehrt haben und selbst durch sie als Bischof von Smyrna angestellt sein könne." „Die Unrichtigkeit dieser Behauptungen", fährt Scholten fort, „habe ich ins Licht gestellt, ohne dass Hilgenfeld sich die Mühe gegeben hat, mich im Einzelnen zu widerlegen. So lange diess nicht geschehen ist, lasse ich Alles, was darüber nicht in Irenäus eigenem Werke zu lesen ist, sondern von Eusebius aus Briefen von Irenäus an Victor und Florinus mitgetheilt wird, theils auf Rechnung von Irenäus, theils, wie den Brief an Florinus, auf Rechnung eines spätern Tendenzschriftstellers stehen." Da lasse ich ruhig die Gegenrechnung meiner Gründe für die beiden Briefe des Irenäus an Victor und Florinus, mit welchen ich auf Scholten genug eingegangen bin, stehen. Und meine „ungereimte Ansicht" über das hohe Alter Polykarps, welcher noch mit Johannes und andern Aposteln verkehrt habe, hilft mir Krenkel (S. 167, Anm.) tragen durch Nachweisungen mancher Fälle eines ungewöhnlich hohen Alters zu jenen Zeiten. Mit Ausdrücken, wie dieser, wird in der Wissenschaft nun einmal nichts ausgerichtet. Die Verwerfung der Aechtheit des Briefs des Irenäus an Florinus ist und bleibt die zweite verzweifelte Behauptung Scholten's. Was hat es da auf sich, wenn nicht sowohl bei Polykrates, sondern vielmehr bei Clemens von Alexandrien die Johannes-Sage schon in reicherer Ausbildung erscheint? Als die dritte verzweifelte Behauptung Scholten's habe ich es bezeichnet, dass der ungenan[illegible] Lieblingsjünger des vierten Evangelium nicht einmal den Ap[illegible] Johannes darstellen solle. Scholten sagt allerdings (S.

Z. 6 f.): „Stellt dieser Ungenannte Johannes vor, dann ist — vorausgesetzt, dass die Schrift aus Kleinasien stammt, wofür jedoch der bestimmte Beweis fehlt — vor der Hand zu vermuthen, dass der Schriftsteller in Johannes das Ideal eines Apostels hat darstellen und seinen Ungenannten als den ächten geistlichen Johannes für den in der kleinasiatischen Tradition gefeierten judenchristlichen Apokalyptiker dieses Namens an die Stelle setzen wollen.“ Allein Scholten hat es doch bezweifelt, dass der Ungenannte den Apostel Johannes auch nur andeuten soll, und diesen Zweifel auch noch in der „Nachschrift“ nicht zurückgenommen. Für ein so abstractes Jünger-Ideal werden auch Andre den Lieblingsjünger im vierten Evangelium nicht halten können. Soll derselbe aber auf alle Fälle der Apostel Johannes sein, so erklärt sich seine auffallende Voranstellung vor allen übrigen Jüngern nur aus der besondern Verehrung einer Landeskirche, welche nur die Kleinasiens gewesen sein kann.

Anzeigen.

Commentar über die Genesis von Franz Delitzsch. Mit Beiträgen von Professor Fleischer und Consul Wetzstein. Vierte gänzlich umgearbeitete Ausgabe. Leipzig 1872. 8. 602 S.

In unsern curiosen Tagen, wo einem ächten Protestanten noch lange die Ohren gellen werden von der jüngsthin stattgefundenen Jesuitendebatte an der Spree; in einer Zeit, wo die Berliner Witzblätter den Herrn Reichskanzler mit Recht als Hercules abbilden, wie er den edeln Schweiss von der Heldenstirne abwischt; in einer solchen Zeit gehört ein wenig Muth dazu, über solche Bücher, wie das vorliegende offen und ehrlich die Wahrheit zu sagen; man muss gegen den Strom schwimmen; man ist wie bei einer Appenzeller Landsgemeinde bei den „kleinern Leut“ und muss sich ein wenig Hohn und mitleidvolles Achselzucken der grossen Gegenparthei schon ein wenig gefallen lassen. Doch meint Ref., vor Jahrtausenden schon habe ein arabischer Dichter ungefähr in gleicher Tonart gesungen, und gerne drückt er dem edeln Wüstensohne die Hand, denn er findet, bei all' dem sei merkwürdigerweise stets bei den Wenigen Vernunft. Wir setzen endlich in unserm guten Zürich dem grossen Reformator, welcher bei Cappel gefallen, in nächster Zeit ein Denkmal; und wenn es Diesen oder Jenen ärgern kann, dass es noch nie geschehen, so kann er sich im Stillen damit trösten, dass das, was lange schon in tausend Herzen geglostet und geglüht, endlich bloss seine äussere Bestätigung finde.

Das ist unser Zwinglitrost, wenn wir ein Buch recensiren sollen von einem der Hauptführer der reactionären, orthodoxen Partei auf dem Gebiete der ATlichen Kritik und Exegese; der vierten Ausgabe der Genesis von Franz Delitzsch.

Das Gute in diesem Buche reducirt sich nämlich, in unsern Augen wenigstens, auf ein bescheidenes Mass; und das Beste sind unstreitig die Beiträge von Professor Fleischer, einem der ersten jetzlebenden Arabisten, und von Consul Wetzstein, dessen klassische Schilderung des Marktes von Damask z. B. Ref. noch halb auswendig weiss. Aber das Alles entschädigt uns noch lange nicht für die 600 Seiten Mystik und mittelalterlichen Rabbinismus, welcher uns in diesem Commentar entgegenstarrt; was pfeifen wir in das bischen Hieroglyphengewälsch, Ausstaffirung mit Zend, Koptisch und Sanscrit, (das natürlich bloss anderen Werken entlehnt ist, wie Jeder weiss, der in der Zunft sitzt), wenn wir von der Hauptsache mit ehrlichem Zorn im Herzen scheiden müssen, jeden Augenblick versucht, an der Todtenglocke zu zerren, damit doch Herder's Geist wieder auferstehen möchte, um dessen Zauberstein die schwarzen Raben sehr lange noch zu fliegen scheinen! Statt, wie es sich einem rechtschaffenen Kritiker und Exegeten geziemte, die gewaltigste Leistung Seite um Seite vor Augen zu haben, behilft man sich aus guten Gründen mit allerlei erbaulichem Machwerk und poetischer Confiture, und, wenn es nicht convenirt, schlägt man ungenirt dem heiligen Geist gelegentlich ein Schnippchen, wie wir weiter unten zeigen werden. Es ist der ewige Fluch dieser diplomatisirenden, mystischen Exegese, dass sie bei allem Sträuben der Teufel doch zuweilen an den Ohren zieht, und sie dann das klare Bibelwort so gut zu verdrehen weiss als irgend ein Voltaire.

Für das Beste, was über die Genesis geschrieben worden, hielt man so ziemlich allgemein den bekanntlich neu herausgegebenen Commentar des leider zu früh verstorbenen Dr. Tuch, welcher den verschiedenen um ihn herumtänzelnden Häslein auch mit der Löwin in der Fabel zurufen konnte: *ἕνα, ἀλλὰ λέοντα.* Was thut Delitzsch, da er doch eine kleine Geschichte der Kritik und Exegese der Genesis liefern wollte? Man sieht ihm die Herzensangst an, mit welcher er auch an diesem schweren Stein vorbeisteuern sollte, und mit einer vornehmen Verbeugung macht er die Sache ab. Lockt ihn doch längst eine ganz andere Compagnie! Unter den Schumann, Kalisch, Popper, Mozer, Krummacher, Blank, Heim, J. P. Lange, e tutti quanti lauter gläubige Leut mit federleichtem Wissensränzel, da ist gut mantschen, da wird ihm wohl; da kann man alle Augenblicke die leidige Vernunft gefangen nehmen; diese Leute sorgen dafür, dass die arme Creatur nie aus dem Käfig herauskomme, in welchen man sie bestmöglichst gesperrt. Man kann ja den Kaiser Julian als Exegeten aufmarschiren lassen; der ist mehr als der Domherr Tuch; Lord Byron und Blumen aus Dante sollen uns für die Nichtlösung jener wissenschaftlichen Probleme entschädigen, an welche sonst die alten Kritiker und Exegeten die ernsteste Mannesarbeit, Nachtwachen und Mannesschweiss gesetzt! Man hilft sich mit frommen Phrasen aus den Kirchenvätern und seitenlanger homiletischer Erbaulichkeit, oder fängt Grillen in mystischem Dunkel statt gerade da zu zeigen, dass der Löwe Klauen habe und nicht bloss zu einem gaukelnden Kätzlein einschrumpfe. Da macht man es sich viel bequemer; die gelehrten, ungläubigen Commentare unserer Partei sind diesen Herren eine Art Handbecken, in welchem sie die Hände waschen; so als diensthuende Gibeoniten am Tempel des Herrn. Wasserschöpfer und Holzspalter, sind ihnen ein Tuch und Knobel gu genug; man schielt hinein in die unheiligen Leistungen des exegetische Handbuches, nimmt, was man brauchen kann, streut ein wenig gläubigen Zimmet darüber, und das gute Gebäck ist fertig.

Doch genug des Allgemeinen; wir wollen zum Speciellen übergehen und „Franz Delitzsch" ein wenig begleiten auf seinen Wanderungen. Der Leser mag mithalten oder uns allein ziehen lassen; es geht ins heilige Land, und da kann er doch immerhin zum Wanderstab greifen im Geist.

Wer sonst an die Genesis herantrat und sie noch in die Hand nimmt, sei es zum Lesen, sei es zum Commentiren, der dachte, wenn er sich nur irgendwie auf einen wissenschaftlichen Standpunct stellen wollte, bei einem dreitausend Jahre alten Buche, welches mit der Schöpfung der Welt anhebt, in erster Linie an Sage und Mythus; bei der Genesis speciell war ihm von George und Tuch so gründlich vorgearbeitet, dass er sich freudig sagen konnte, Schöneres habe er nirgends noch hierüber gelesen. Und zwar war seine Freude beim ersten Buch der heiligen Schrift, wo er von Brudermord, Sodomie, Onanie, Blutschande von Töchtern mit dem Vater, den sie vorher trunken gemacht, Blutschande mit der Schwester, Vaterbetrug und Bruderbetrug zu lesen bekommt: Da war des guten Studentleins Freude vorzugsweise eine ethische; er konnte sich getrost sagen und vernahm es vom ernsten Katheder herab, auf welchem ein Mann docirte, welcher seines Meisters Schlosser sittlichen Grimm längst auf das A. T. übergetragen, dass Mythus und Mythus hier obwalte und gottlob und Dank die Geschichte mit Lot's Töchtern nicht wahr sei! Denn wenn er sich sagen konnte, bei den andern Erzählungen berichte doch das heilige Wort, wie Gottes Gerechtigkeit all' diese Gräuel schwer geahndet, so war das curioserweise gerade bei dem Aergsten nicht der Fall, welches dem Grässlichsten an die Seite gestellt werden konnten, was das klassische Heidenthum uns überliefert; Lot's Töchtern wurde kein Haar gekrümmt. — Desshalb jubilirte sein Herz, als es vernahm, hier habe der grimmigste Nationalhass gedichtet, ein Hass, gegen welchen der Hass eines Spaniers noch ziemlich seraphisch. —

Nachdem dieser Stein von der Brust gewälzt, wandte man sich mit viel leichterem Sinn wieder zur Sündfluth, babylonischem Thurmbau, langlebigen Patriarchen, Sündenfall und Weltschöpfung zurück, sich sagend, wenn die Bibel in Sachen des Wissens irre, so mache das nicht viel; sie sei uns Quelle des Glaubens und ewig unvergänglicher Ethik. Man hörte getrost, was der morgenländische Weise hier als ihm selbst erst zugekommenes Gut erzähle, lasse sich nicht halten vor dem strengen Richterstuhl der Wissenschaft, und es sei ein klägliches Bemühen irregeleiteter Frömmigkeit, auch hier die Bibel zu einer Art regula scientiarum stempeln zu wollen. Man freute sich des klassischen Hebräisch und des bei all' dem erhabenen Inhaltes, mit welchem verglichen alle ähnlich lautenden Sagen Ostasiens und Griechenlands in Nichts zusammenfielen; man fand, man könnte im gegebenen Falle etwa über Gen. 3, 1 doch ganz gut eine Predigt machen und wandelte gern im Geist mit den gottnahen Patriarchen, über welchen der Himmel fast immer offen, während man heutzutage bald nicht mehr wisse, was Himmel heiss', vor lauter Gelehrsamkeit.

Wie benimmt sich hiebei Delitzsch? Ungefähr wie ein närrischer Verliebter, dessen Braut alle Prinzessinnen und Kaiserinnen der Welt übertreffen soll, nicht bloss an Schönheit, sondern auch an Reichthum, und nicht bloss an Schönheit und Reichthum, sondern auch an Gescheidheit. Nun! die Freude mögen ihm die Andern wohl gönnen, nur wird ihnen erlaubt sein, auch zu denken, was sie wollen; und wenn das zuthunliche Herrlein gar ver-t, sie sollten herkommen und vor seiner Auserwählten, יחידה nannte der alte Hebräer, die Kniee beugen, so wird ihnen denn doch gestattet , ihm lächelnd die Thüre zu weisen. Bild bei Seite! Nicht bloss die -is, sondern die ganze Thora soll vorerst eines der ältesten Bücher der

Welt sein, und nur einige ägyptische Papyrus sollen sich in dieser Hinsicht mit ihr messen können: Schade! dass das erst noch bewiesen werden muss, namentlich wenn man seit Decennien weiss, welche ungeheure Divergenz der Ansichten hierüber stets noch obwaltet; kommt es bloss auf orakelnde Machtsprüche an, so will ich das Buch Hiob z. B. noch älter als Moses machen, wie auch schon geschehen ist; es ist eine leichte Sache das, wenn es sich bloss um Marktschreierei handelt und nicht um wissenschaftliche Beweisführung. Näheres Eingehen auf diese Materie würde zu weit führen und auch Nichts helfen; denn ich wollte lieber den Belzebub bekehren als einen dieser Herren von der einmal vorgefassten Meinung zurückbringen. Moses ist natürlich diesen Vielschreibern auch ein Vielschreiber; er ist ihnen nicht der Mann der That, welcher dort einen Aegypter erwürgt, als Volksbefreier und Nationalitätengründer an der Hand weniger Gesetze Israel zu Israel macht, sondern er ist ein gelehrter γραμματεύς wie Esra; und ganz gegen den Geist des Alterthums scheut man sich nicht, das Tintenklecksende Saeculum, über welches schon Schiller klagte, ins hohe Althum zurückzutragen, wo man lieber mit Speer und Schwert schrieb als mit der Feder. Desswegen ist der Mann Gottes auch uns nichtsdestoweniger unterrichtet in ägyptischer Weisheit; denn er konnte schreiben, was sicher unter den Tausenden, welche mit ihm aus Aegypten zogen, Blutwenige verstanden; kommt es doch heutzutage noch zuweilen unter uns vor, dass trotz unsern Schulen Der und Jener statt seiner Unterschrift drei Kreuze machen muss!

Nach dem bisherigen wird es Niemanden Wunder nehmen, wenn die Geologie unserer Tage gegenüber der Genesis zehnmal verlieren muss. Der bekannte Ausspruch Jean Pauls hat, wie es scheint, das Schicksal, stets von Neuem als das rechte Geschütz gebraucht werden zu müssen, um die brüchigen Mauern des gläubigen Zion zu vertheidigen; der gelegentliche Ausspruch eines Humoristen, welcher in Sachen der Geologie nicht einmal das A B C verstand, wiegt natürlich mehr als die Forschungen, Entdeckungen und Probleme, welchen hunderte der grössten Gelehrten im strengsten Ernst der Wissenschaft ihr ganzes Leben weihen. Es wird in der Geologie noch manches Räthsel gelöst werden müssen; die himmlischen Geister, welche das goldene Schlüsselamt zum Tempel der Wahrheit zu verwalten haben, sind ein wenig verschlossener Natur und drehen dem guten Adamsstaub, wie etwa in der Aegyptologie, leicht eine wächserne Nase; wer aber in den ernstesten Fragen der Menschheit und Wissenschaft so leichten Kaufes wegzukommen meint, der sollte sich seines Professorentitels schämen; der gehört auf die Bank hinter den Ofen und nicht auf's Catheder. In solchen Fragen sollen wir uns mit frommen Sprüchen aus Gregor von Nazianz und Chrysostomus begnügen, oder etwa mit Sätzen wie folgt: „Drei ist die Zahl Gottes in seinem Wesen, Sieben die Zahl Gottes in seiner Offenbarung, Zehn die Zahl des Inbegriffs göttlichen Wesens und göttlicher Erscheinung und desshalb der erschöpften Vollendung.“ (S. 75).

Doch, das Gewissen regt sich ein wenig; die sechs Schöpfungstage sind ja nicht nach mosaischer Uhr gemessen (S. 87): Ja wohl! Wenn nach unserm Professor Heer die Lägern im Canton Zürich tausend Jahre älter ist als der Uetliberg bei Zürich — beide Berge nicht vier Stunden von einander — dann muss man allerdings den armen Schöpfungstagen brav Gewichtsteine an die Füsse legen und sie tapfer ziehen auf dem gläubigen Procrustesbette, bis sie die gehörige Länge haben!

Wer über die Schöpfungstage so gut hinwegkommt, dem machen natürli die langlebigen Patriarchen keine Beschwer; man hat ja stets seine Leute b der Hand, diesmal einen bigotten Engländer, den Henri Holland, welch

ganz gut weiss, wie vor der Fluth die Zustände durchaus anders waren. Auch die Arche mit einer Grundfläche von 30,000 Quadratellen macht keine Bedenken; der fromme Peter Jansen — diesmal hilft ein Holländer aus der Klemme — baute ja 1606 auch ein Schiff nach diesem Muster, 120 Fuss lang, 20 Fuss breit und 12 Fuss hoch; zum Laufen, hm! hm! war es weniger geschickt, konnte aber um so grössere Lasten tragen. (S. 208).

Aber nun, hilf heiliger Geist! Dein inspirirter Schreiber lässt in der Sündfluth alles Fleisch untergehen, und das ist doch dem menschlichen Verstand zu viel zugemuthet. Wie alle Thiere den Weg in die Arche Noah's gefunden hätten, nun! das würde noch keine Schwierigkeit machen; das über sie gekommene Vorgefühl der nahenden Catastrophe trieb sie in den Kasten der Rettung; es war so allgemeine prophetische Ahnung, wie denn Joel's berühmte Stelle von der Ausgiessung des heiligen Geistes über alles Fleisch auch schon auf die Thierwelt ausgedehnt worden ist, so dass dann consequenterweise die bösen Heuschrecken sogar ihren Theil gekriegt hätten. Aber im 19. Jahrhundert nach Christi Geburt weiss sogar die gläubige Theologie von der Zoologie etwas mehr als der alte Morgenländer unter Canaan's Feigenbäumen und Weinlauben; als der gute Hebräer, welcher im Buche Hiob Aegyptens Ungethüme, Nilpferd und Crocodil, wie Wunder der Schöpfung beschreibt, und freilich in seinem Jordan und galiläischen Meer dergleichen so wenig zu sehen bekam als ein Nashorn oder einen Elephanten; man hat auch im gläubigsten Studienzimmer, dessen Insass doch einmal auf einem Hochschulcatheder dociren will, nicht bloss von jetztlebenden, sondern auch von untergegangenen Thierarten gehört oder gelesen, und da entsteht auch die fatale Schwierigkeit: Wie soll man sich diese ungeheure Allerweltsmenagerie in Noah's Arche untergebracht denken die ganze Zeit der Fluth hindurch? Man mag die Vernunft noch so sehr einsperren und noch so viele tractatus de capienda ratione studiren; dieser Bissen ist auch für den gläubigsten Magen zu hart und zu schwer! Auch steht im Bibeltexte nichts von jener schönen messianischen Zeit, wo Crocodil und Schaf sich gut vertragen mit einander, Hirsch und Gorilla und Tiger und Leu; paarweise gehen sie freilich, Condor und Sperling, Lama und Geiss; aber sie fressen doch nicht das Gleiche; auch macht das ungleiche Clima noth, das nicht jedes Thier verträgt in dieser Welt; acht Personen sind gleichfalls für die ungeheure Stallfütterung die ganze Zeit über ein bischen zu wenig; sie mögen noch so sehr im Schweisse ihres Angesichtes arbeiten, sie reichen doch bei allen Stallabtheilungen nicht aus; auch ist es eine sehr fatale Rechnung, wie man die Vorräthe von Fleisch und Heu unterbringen soll in der Arche, welche doch für die Erhaltung aller Thiere, Crocodil, Gorilla, Geiss, Tiger, Leu, Condor, Geier, Wallfisch und Eisbär und tausende noch, unumgänglich nöthig sind: Wie machen, wie erklären? Es könnten auch ungläubige Leser das Buch in die Hände bekommen? So wollen wir diesen den Gefallen thun, und — der heilige Geist mag sagen was er will, כל־בשר nicht כל־בשר sein lassen, sondern was leben lassen wollen wir von dem armen בשר. Das hat man davon, wenn man gelehrt und gläubig zugleich thun will, mit der Geologie bricht und mit der heiligen Schrift liebäugelt: Dann wird solch vermaledeites Zwitterding zu Tage gefördert, wie S. 210 und 211 zu lesen ist. Wo solche vermittelnde Exegese gelehrt thun will, ist sie gerade am dümmsten; ärgeren Unsinn habe ich im ganzen Buche nicht ange-
'en als auf diesen paar Seiten.

Oder sollen wir etwa für diese Verdrehung des Bibeltextes durch ein
›rliches Lob des Ararat entschädigt werden, welches damit schliesst:
ist, als ob von diesen Höhen herab sich die Wasser nach allen Seiten

hin verlaufen hätten.“ Ja wohl als ob! Mir will scheinen, hinter diesem Quasi stäcke der Chimboraço, vom Dhawalagieri und Tschamalari aufgehetzt, dem Herrn Professor eine Ohrfeige zu geben, dass er nicht an sie gedacht! Jeder Schulknabe weiss, dass die Himalayakette ungefähr 26 Gipfel hat, die alle wenigstens um eine Titlishöhe den lächerlich vergötterten Ararat überragen. Aber wenn der alte Hebräer von Himalaya und Chimboraço nichts gewusst hat, so ist damit nicht gesagt, dass man 3000 Jahre nach ihm in Japhets Landen so dumm sein müsse wie er!

Auch die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes nach der Fluth geht leicht von Statten; hier hat man den Jesuiten Peter bei der Hand; der hat ausgerechnet, dass 19 Menschen, vorausgesetzt dass sie und ihre Nachkommen bis ins achte Glied naturgemäss lebten, in 260 Jahren eine Nachkommenschaft von 268,719,000,000 Seelen haben könnten: Cela suffit.

Der Leser möge uns nach diesen Details verzeihen, wenn wir wieder ein wenig allgemeiner reden; wenn er uns nicht folgen will, so kann er ja unterdessen im Geist mit obigen Millionen des Jesuitenpaters America von Labrador bis Feuerland und den alten Continent vom Nordcap bis Neuholland und Südafrika bevölkern; wie er sich hinsichtlich der schwarzen, braunen, gelben, rothen und weissen Leut, Indianer, Europäer, Neger, Malayen, Mongolen, Papuas und Botocuden behelfen wolle, das bleibe seinem Verstand anheimgestellt. Wir meinen nur: Trotz alles Prunkes mit Arabisch, Zend, Tälmud und noch anderem Geschnörkel, verräth Delitzsch eine fast barbarische Unkenntniss des orientalischen Geistes, welchem der alte Hebräer bei aller religiösen Genialität sicher auch seinen Tribut bezahlt. In Allem was Wissenschaft heisst, namentlich Kenntniss der Natur, des Himmels und der Erde, welche nach dieser gläubigen Exegese in den Vorcapiteln der Genesis herausschauen soll, liegt der Geist des alten Hebräers ewig in den Windeln wie ein lallender Säugling, und von der Riesenschrift Gottes, welche in tausend goldenen Lettern dem Naturforscher im Kosmos entgegenprangt, konnte er kaum ein Jota herausbuchstabiren. Hätte der grosse Stagirit, oder auch nur der Nalicarnassier einzig die Sündfluth zu erzählen gehabt: Beide hätten sich zwanzig und hundert Fragen gestellt, an welche der gute Morgenländer gar nicht gedacht. Und ich sage nichts Neues mit der Behauptung: Alles, was in den elf ersten Capiteln der Genesis erzählt wird, ist seinem Inhalte nach gar nicht auf Canaans Boden gewachsen, sondern fremdländisch, ostasiatisch; ist dem alten Hebräer auf den Völkerwellen zugeführt worden wie phönikische Handelswaare und von ihm bloss eingetaucht in die heilige Goldfluth seines religiösen Geistes. Er zog den fremden Gestalten ein neu Gewand an und bei seinem corrosiven Subjectivismus, seinem strengen Monotheismus, setzte er die Götter zu Menschen herab wie z. B. Gen. 4. Hinsichtlich des Sprachengewirres auf unserm Erdball, von welchem er wenigstens ein Theilchen um Canaan herumschwirren hörte, sintemal die Aegypter wenigstens ihm ein wälsches Volk sind, wie עם לעז Ps. 116, 1 gut übersetzt worden, half er sich durch „die Geburtsstunde des Heidenthums,“ wie Herr Kraft den Thurmbau zu Babel genannt hat; ob er aber, falls ihm unsere 860 Erdensprachen bekannt gewesen wären, mit seinem gläubigen Ausleger im 19. Jahrhundert n. Chr. ausgerufen hätte. „Die Abstammung aller Sprachen von einer Ursprache halten wir fest:“ das ist noch sehr die Frage. Doch es ergeht dem theologischen Diplomaten mit den Sprachen unserer Erde wie oben mit den Thieren unserer Erde; sie gehen nicht wohl in einen einzigen Kasten: nur wird der Exeget hier noch zweideutiger, und ein ehrlicher Schweizer weiss nicht, was er sagt. Wer Lust hat, lese das Talleyrandgefasel S. 268. So geht es, wenn man gläubig thun will und wissenschaftlich zugleich; vor

Glauben erhält man eine Maulschelle und von der Wissenschaft eine Ohrfeige und geht geprügelt nach Haus.

Wer hierüber wild ist, mag S. 333 sich an der Auseinandersetzung ergötzen, was eigentlich Jahve und seine himmlischen Begleiter beim Gang nach Sodom in Abrahams Zelt gegessen haben mögen, ob wirkliches Fleisch oder carnem putativam; man wird nicht recht klug daraus, begreift es aber von solchem Standpunct aus, wenn Neumann alles bis v. 16 für einen Traum halten will. Ja! Es ist eines Christen und Gläubigen würdig, von Gott zu träumen, er habe in Abrahams Zelt nach v. 8 Butterbröte gestrichen! Es sind gott- und christenwürdige Träume! Wie vollends Lot's Blutschande mit seinen Töchtern behandelt wird! kann man sich nach dem bisherigen denken; er ist wirklich ein „recht gebrechlicher Gerechter" (p. 363), der gute Patriarch. Doch es ekelt uns, weiter zu fahren; der Leser wird an dem bisherigen genug haben; ist Letzteres aber nicht der Fall, so mag er getrost wie mit verbundenen Augen mit der Fischgabel in diesen gläubigen Kessel hineinstechen; was Seltsames wird stets daran zappeln. Wir empfehlen ihm etwa die Gegend, wo der „Hüftennervenstrang Jacobs" in Behandlung genommen wird, in mystischer Dämmerung, in welcher die Sache vorging, ein wahres Ragout für die Herren Krummacher, Hofmann, Kurtz und Delitzsch; wem das noch nicht genügt, der kann an der Zahl der „Oecumenicität" wie Herr Kliefoth die arme Zehn nannte, herumsyllabiren; wir unserseits kehren wieder zum alten und ewig jungen Commentar Tuch's zurück, welchem bei Jacobs Betrug seines Vaters wenigstens ein Ausruf der Entrüstung entfährt, wenn er ausruft: „Wahrlich! Es gehörte viel Dreistigkeit dazu, dieser sichtbaren Angst des Vaters gegenüber auf die Frage: Bist du denn wirklich mein Sohn Esau? antworten zu können: „Ich bin es!"

Den ästhetischen Standpunct des Verf. mag folgende Uebersetzung charakterisiren: „Naphthali ist eine losgelassene Hindin; er, welcher bietet Reden der Schöne!" Aber mit Einer Klage sind wir einverstanden und wollen damit schliessen, nämlich wenn Delitzsch S. 286 jammert: „Die Kirche befindet sich bei ihrer gegenwärtigen Armuth an Charismen in der Wüste und Dürre und muss die wunderbare Intensität und Gnadenfülle der urkirchlichen Geistesgegenwart zurückwünschen." Ganz einverstanden im Resultat; nur über die Ursachen wird Verschiedenheit der Ansichten obwalten. —

Zürich. Dr. Egli.

Jul. Wellhausen, Der Text der Bücher Samuelis untersucht. Göttingen, 1872. — XVI und 224 S. in Oct.

Von allen Büchern des hebräischen A. T. hat bekanntlich keines einen so gründlich verdorbenen Text wie die Bücher Samuels. Es bleibt das Verdienst von Thenius, gezeigt zu haben, welch werthvolles Mittel zur Herstellung ihrer wahren Gestalt wir in den LXX besitzen. Da aber Thenius den Werth der LXX zum Samuel doch bedeutend überschätzte und in vieler Hinsicht einen unvorsichtigen Gebrauch davon machte, so war eine erneute gründliche Untersuchung des Textes dieser Bücher sehr erwünscht. Eine solche unternahm nun Wellhausen, der sich schon durch seine Dissertation über die judäischen Geschlechter als ein scharfsinniger und besonnener cher gezeigt hatte. Die Arbeit hätte nicht in bessere Hände kommen ıen. Obgleich ich über viele und zum Theil wichtige Dinge nicht mit ı Verf. übereinstimmen kann, in Bezug auf andre von ihm wenigstens nicht ‧eugt bin, so stehe ich doch nicht an zu erklären, dass, soweit meine

Kunde reicht, seit Jahren auf dem Gebiet der ATlichen Exegese und Kritik kein so bedeutendes Werk erschienen ist.

Wellhausen zeigt mit grosser Klarheit, dass die LXX auch in ihrer gegenwärtigen furchtbar verdorbenen Gestalt sehr wohl als kritisches Hülfsmittel zu gebrauchen sind, freilich nur von dem wahren Kritiker. Der griechische Text des Samuel ist von vielen Fehlern unseres hebräischen frei; dafür hatte aber der hebräische Text, den die Uebersetzung repräsentirt, wieder eine grosse Menge von Entstellungen, welche nicht in unseren gedrungen sind. Der Beweis dafür findet sich auf jeder Seite. Aehnlich ist das Verhältniss zu den Parallelstellen der Chronik, bei der jedoch absichtliche Umarbeitung eine viel grössere Rolle spielt. Die andern alten Uebersetzungen werfen für die directe Kritik des Textes höchstens einen sehr geringen Gewinn ab und sind daher mit Recht von Wellhausen nur wenig beachtet. So verderbt nun aber auch die beiden Texte des Samuel sind, so erhalten wir durch ihre Vergleichung bei der Wörtlichkeit des LXX und dem von Haus aus klaren und einfachen Stil des Grundtextes treffliche Anhaltspuncte zur Ermittelung des Ursprünglichen wie nur bei wenig anderen Büchern des A. T. Verwendet man z. B. die unwörtlichen oder ganz schlechten Uebersetzungen schwieriger prophetischer und poetischer Bücher in ähnlicher Weise, so fällt das Resultat leicht ganz anders aus. Misslich ist es nun freilich auch bei unserem Buche, dass der Kritiker durchaus eklektisch verfahren muss, so dass die Entscheidung zwischen zwei Lesarten oft ganz dem subjectiven Ermessen anheimfällt, welches bei den meisten Lesern gewiss manchmal von dem des Verf.'s abweicht oder sich wenigstens nicht mit der Entschiedenheit geltend macht wie bei ihm, der fast überall mit beneidenswerther Kühnheit und selbstbewusster Sicherheit verfährt. Wellhausen stellt sich das Ziel, gradezu den ursprünglichsten Text zu erreichen. Doch will ich hoffen, dass sich dadurch noch Niemand verleiten lässt, seine oder ähnliche verbesserte Lesarten in eine Ausgabe des hebräischen Textes zu setzen. Ich theile durchaus nicht die Verachtung für die „Mode," bei Ausgaben zunächst Herstellung des Textes einer bestimmten Zeit zu erstreben, und bin sogar der Ansicht, eine Ausgabe des hebräischen A. T. soll nie über den masorethischen Text hinausgehn. Denn das ist doch ein Text, der einmal wirklich gegolten hat; so viel sichre Verbesserungen sich auch im Einzelnen anbringen lassen, sehr Vieles und darunter wohl Manches, was zum Theil ganz unverfänglich aussieht, war früher anders als jetzt, ohne dass wir das Ursprüngliche erschliessen könnten: die Einführung einzelner mehr oder weniger sichrer Verbesserungen in einen zusammenhängenden Text späterer Recension ergiebt unter allen Umständen eine buntscheckige Gestalt, welche so nie auch nur annähernd existirt hat und welche meinem philologischen Sinn einen gelinden Schauder erregt. Dazu kommt noch die Ungewissheit über Manches in der ursprünglichen Orthographie. Was bis jetzt an wirklichen Versuchen solcher zusammenhängender Textesrecensionen vorliegt, ist auch nicht grade geeignet meine Ansicht von der Unthunlichkeit solcher zu entkräften.

Der Verf. bestrebt sich äusserst sorgfältig, die Ursache der Entstellungen zu erkennen, und grade hierin liegt das Ueberzeugende mancher seiner Besserungen, wenn er hier auch für mein vielleicht allzu skeptisches Gefühl den Scharfsinn mitunter etwas zu weit führt. Auf jeden Fall legt er zu wenig Gewicht auf die zufälligen Beschädigungen. Neben den absichtlichen Veränderungen und den Schreibfehlern spielen bei unsern Büchern unbe sichtigte mechanische Zerstörungen eine grosse Rolle. Man betrachte sich von Feuchtigkeit, Würmern, Rauch, durch Beschneiden oder ähnliche Ursac angegriffne Handschrift: da fehlen Buchstaben, Wörter, ja ganze Sätze o

sind doch unleserlich geworden. Sorgsame Abschreiber geben bei der Abschrift solcher Codices die Lücken und die unsichern Stellen an, aber die leichtsinnigen — und die bilden die Mehrzahl — verdecken die Schäden und schläfern vielleicht durch Flickwerk die Wachsamkeit des Lesers ein. Solche Unfälle haben nun gewiss schon ihre Spuren in dem Archetypus hinterlassen, auf welchen die beiden Texte der Samuelbücher zurückgehen, und später wird sich Derartiges nur zu oft wiederholt haben, besonders bei den Vorgängern der masorethischen Recension. So halte ich in vielen Fällen die Möglichkeit offen, dass die ausführlichere Lesart auch da die richtige sei, wo Wellhausen mit voller Sicherheit spätere Ausfüllung zu erkennen glaubt. Ueberhaupt scheint er mir etwas zu sehr geneigt, absichtliche Zusätze anzunehmen. Wenn z. B. die Zahlenangabe über Saul 1 Sam. 13, 1 in den LXX fehlt, so erklärt sich das m. E. am einfachsten daraus, dass diese die in ihrer Verstümmlung unverständlichen Worte lieber wegliessen als solchen Unsinn zu geben, wie wir im Hebräischen jetzt lesen. Aber wer diesen Vers schrieb, hatte gewiss mit gutem Bedacht seine Zahlen gesetzt, und nur zufällige Beschädigung hat schon früh diese zerstört. Denn der Vers ist ein nothwendiges Glied eines zwar durchaus künstlichen, aber alten chronologischen Systems (der 480 Jahre zwischen der Auswanderung und dem Tempelbau). Wer sollte wohl solch einen Vers ohne bestimmte Zahlen eingesetzt haben? Auch die ähnlichen Angaben über Isboseth (2 Sam. 2, 10) müssen einer sehr alten Redaction der Königsgeschichten angehören: der Widerspruch gegen andere Angaben bestätigt eben ihr hohes Alter.

An einigen wenigen Stellen nimmt Wellhausen es mit den LXX zu genau. 1 S. 13, 6 hatten diese, auch wenn sie ראו lasen, doch keine Wahl als εἶδεν zu geben, oder aber sie hätten auch das Subject in den Plural setzen müssen. Ja man kann behaupten, selbst wenn sie den Barbarismus εἶδον gegeben hätten, wäre daraus von den Abschreibern nothwendig εἶδεν gemacht worden. Positiv folgt also aus der Uebersetzung hier Nichts. Uebrigens möchte ich davor warnen, den Uebersetzern wirkliches grammatisches Bewusstsein zuzuschreiben und bei jeder Differenz in Numerus oder Person eine andere Lesart anzunehmen. Diese Alexandriner verstanden doch gewiss nicht mehr Grammatik als irgend ein polnischer Jude, der geläufig den Talmud liest und dabei keine Ahnung von grammatischen Kategorien besitzt.

Ich müsste sehr weitläufig werden, wenn ich auch nur die wichtigsten von den glücklichen Verbesserungen des Verf. anführen wollte. Ich will nur beispielsweise auf seine treffliche Behandlung von 1 Sam. 14, 25 f.: und 31, 10 hinweisen. Die Vermuthung יוֹעַדְתִּי 1, 21, 3 (= arab. wâ'adtu) hatte ich mir schon früher an den Rand geschrieben, freilich mit einem Fragezeichen, das ich auch jetzt noch nicht zu tilgen wage; ganz sicher steht freilich, dass hier eine Ableitung von יעד. Wellhausen's Verbesserungen empfehlen sich zum grössten Theil durch ihre Einfachheit; nur selten verschmäht er eine sich von selbst darbietende wie 1, 28, 16, wo sicher mit den LXX עם רעך zu lesen ist statt des ערך unsres Textes. Grade dem Verf., der sonst mit fester Hand grammatische Ungeheuer vertilgt auf die Gefahr hin, unsre Grammatiken ihrer spitzfindigsten Erörterungen zu berauben, steht es schlecht an, in einem so einfachen alten hebräischen Text eine aramäische Form zu dulden. Uebrigens wird er sich nicht darüber täuschen, auch nach seiner Arbeit gar manches Bedenkliche übrigbleibt. Eine ...e von Stellen dürften überhaupt der Verbesserung spotten. Von einzelnen ...dächtigen Worten hebe ich z. B. קִינֹר 2, 21, 16 hervor, dessen Bedeutung sicherer steht als seine Form.

Gelegentlich erhalten wir manche feine Bemerkung zur Exegese und Grammatik wie auch zur historischen und literarischen Kritik. Ich habe mich ziemlich viel mit der Untersuchung der Bestandtheile dieser Bücher abgegeben, ohne zu befriedigenden Ergebnissen zu gelangen, namentlich hinsichtlich der theilweise sehr verworrenen Berichte des ersten Buchs. Hoffentlich gelingt es mir später einmal, diese Untersuchungen mit besserem Glück wieder aufzunehmen; die von Wellhausen gegebenen Winke können dabei nur förderlich sein. Doch leugne ich nicht, dass mir in seiner Quellenkritik Manches nicht recht einleuchtet. Wenn er z. B. das Verzeichniss der Helden David's (2, 21, 15 ff. und 23, 8 ff.) für ziemlich spät hält, so muss ich es dagegen für unmöglich erklären, dass dasselbe lange nach David's Tod zusammengestellt sein sollte. Ein Verzeichniss der Ahnen vornehmer Familien kann es ja aus mehreren Gründen nicht sein; will man nun nicht annehmen, dass hier ein müssiger Kopf beliebige Namen zusammengeschrieben hätte, so bleibt nichts übrig als die Liste für echt zu halten; dann aber muss sie in einer Zeit aufgestellt sein, in welcher noch Menschen lebten, welche jene Helden gekannt hatten. Die kleinen Anecdoten von den Hauptbelden können recht gut schon bei deren Lebzeiten erzählt sein.

Sehr erfreut bin ich, dass Wellhausen die übliche abergläubische Verehrung der masorethischen Orthographie fahren lässt und auch nicht für das Vorherrschen dieser und jener Schreibweise in einem Buche nothwendig den Verfasser verantwortlich macht. Aber freilich muss ich an seinen Vorstellungen von der Entwicklung der hebräischen Orthographie sonst manchen Anstoss nehmen. Ich erlaube mir hier einige Sätze aufzustellen, die theilweise von seinen Ansichten stark abweichen: 1) Alles deutet darauf hin, dass in den ältesten Büchern des A.T. inlautende, einfache Vocale selten oder gar nicht ausgedrückt wurden; wohl aber sind die Diphthongen *ai*, *au* (nach späterer Aussprache *ê*, *ô*) regelmässig durch ihre Vocale Jod und Wau dargestellt. Für auslautende lange Vocale ist die Plenarschreibung (namentlich bei *â* durch *Hē*) schon älter; doch hebt der Verf. mit Recht hervor, dass sie bei *î* und *û* lange nicht so durchgeführt war wie jetzt. Völlig abzuweisen ist aber seine Behauptung, dass inlautendes *ĭ*, *u* und gar *â* oft plene geschrieben gewesen; das gehört vielmehr erst zur letzten Stufe der Entwicklung semitischer Orthographie, 2) Hebräisches Alef bedeutet (wo es nicht durch ein blosses Versehen steht) überall — jedoch vielleicht nicht immer im Wortauslaut — einen wirklichen Consonanten, das arabische Hamza. Die arabischen Grammatiker haben sicher nicht ohne Grund das Hamza auch im Silbenauslaut als Consonanten aufgefasst; von dieser Aussprache haben wir noch jetzt im A.T. einzelne Beispiele (z. B. נֶאְזָר Ps. 65, 7); sie hat einst auch im Aram. geherrscht. Dass wir uns schwer einen Spiritus lenis im Auslaut vorstellen können, ist kein Beweis von der Unmöglichkeit dieser Lauterscheinung; wie schwer wird es doch sogar einem Europäer, das arabische 'Ain von Hamza zu unterscheiden, namentlich im Auslaut! Aber freilich konnte ein so zarter Laut leicht ganz verschwinden; so dass das Alef für die Schrift dann ein blosser Ballast war und desshalb auch wohl gelegentlich in dieser ausgelassen ward. Es wäre aber unerlaubt, das geschriebene Alef in vielen Fällen, wo es später nicht mehr gesprochen ward, aber etymologisch berechtigt war, für ein Zeichen zu halten, dass bloss aus gelehrten Rücksichten neu eingesetzt wäre. Woher hätte man z. B. wissen können, dass צאן, ראש etymologisch mit Alef zu schreiben wären? Vielmehr ist je[ne] Schreibung Ueberrest aus den Tagen, wo א noch so lautete wie in den ent-sprechenden arabischen Formen nach der classischen Aussprache. Und so is[t] גיא, שוא älter als גי, שו u. s. w. 3) Im Aramäischen und theilweis[e]

auch im Hebräischen kann anlautendes ji zu 'i werden, aber nicht umgekehrt. Wie mir im Aram. kaum ein Beispiel bekannt ist, in welchem für etymologisches anlautendes א, אי ein י geschrieben würde[1]), so halte ich das auch für's Hebräische äusserst bedenklich und bezweifle durchaus, dass man je יש für ursprünges אש oder איש gesetzt hätte (selbst die scharfsinnige Entdeckung eines אשבעל in *ישיו = ישוי ist mir, und zwar nicht bloss aus diesem Grunde, höchst bedenklich). 4) Es liegt freilich sehr nahe, die Trennung von שׁ und שׂ so zu erklären, dass in vielen früher mit *sch* gesprochnen Wörtern später die Aussprache *s* üblich geworden und durch eine abweichende Punctation bezeichnet wäre (der äusserst misslichen Analogien aus dem Deutschen hätte es dazu nicht bedurft!); natürlich habe ich mir die Sache früher zunächst auch so gedacht. Kein Gegengrund wäre noch, dass im Aramäischen für hebräisches שׂ entweder auch שׂ oder, später allein, gradezu ס erscheint. Man müsste dann annehmen, dass sich jene hebr. Lautveränderung (wie vermuthlich die Aspiration der בגדכפת) unter aramäischem Einfluss vollzogen hätte. Aber entscheidend ist für die Ursprünglichkeit des שׂ die Thatsache, dass dasselbe im Arabischen ganz anders reflectirt wird als שׁ; jenes nämlich durch ش, dieses durch س oder ث. Mithin ist anzuerkennen, dass die alten Hebräer mit ihrem ש zwei ähnliche Laute ausdrückten, von denen aber der eine mit der Zeit ganz den Laut des ס annahm. Wenn nun zuweilen ס für שׂ und umgekehrt geschrieben wird, so erklärt sich das leicht; es ist nur zu verwundern, dass das nicht viel öfter geschieht. Uebrigens vermuthe ich, dass bei einzelnen später obsolet gewordenen Wörtern der diacritische Punct des ש unrichtig gesetzt ist. Die Schreibweise יששכר bestätigt meine Ansicht von der ursprünglichen Verschiedenheit beider Zischlaute; sonst wäre es ישכר (Vrgl. meine Erörterung in der Z. d. D. M. G. XXIV, 95 und die da angeführten Stellen).

Ich kann nicht leugnen, dass mich die in der Vorrede und in der Einleitung dargelegten orthographischen Ansichten Wellhausen's etwas bedenklich machten; doch haben dieselben nur sehr wenig Einfluss auf seine Behandlung des Textes geübt..

Der Verf. ist auch mit dem Arabischen und Syrischen vertraut, doch begegnen ihm namentlich beim Letzteren mitunter kleine Versehen. In den hübschen Verbesserungen zur Peshita (S. 8) müsste nach dem mettul ein *d* eingeschaltet werden und wäre ימית oder אימית statt אמית juravi zu schreiben. Bêth 'ainê (zu 1, 17, 49) bedeutet schlechtweg „Stirn" ohne jede Emphase. ימנין im syrischen Text von 1 Macc. 4, 15 enthält keine semitische Endung (S. 103), sondern bloss das *ν* des griechischen Accusativs (Ἰάμνιαν), das sich fast eben so gern anhängt wie das s des Nominativs. In גשור (zu 2, 3, 2) ist nicht שׂ = ث sondern = س (vrgl. das Aramäische: man darf doch diesen Namen schwerlich von dem der „Brücke" trennen). Unbegreiflich ist es mir, wie ein so besonnener Forscher צאן (aram. 'ân, arab. ḍa'n) mit عهن und syrisch צמרתא mit ع غمر zusammenstellen [...]nte (S. 164 Anm.). Weil aram. ע = hebr. צ, arab. ض, ist doch nicht [...]. غ = hebr. aram. צ oder arab. ح = hebr. צ, aram. ע!!

1) Doch vergl. Z. d. D. M. G. XXI, 468.



Da wir hier einmal noch von Lauten reden, so möchte ich fragen, was für eine Klangähnlichkeit zwischen חץ und σχίζα sein soll (p. 11), ausser der, dass wir Deutschen die einander fern stehenden Laute ζ und ץ beide gleich barbarisch wie unser *z* auszusprechen pflegen. Der Uebersetzer dachte gewiss an eine Ableitung von חצה „spalten"; wir haben in dieser eigenthümlichen Wiedergabe eine werthvolle Bürgschaft dafür, dass schon er in diesem Kapitel wirklich „das ungewöhnliche" חצי las (an welches ich Z. d. D. M. G. XXV, 257 hätte denken sollen).

Zur Erklärung der Entstehung falscher Lesarten zieht Wellhausen nicht selten die Verwechslung ähnlicher Buchstaben heran. Das hat aber im Einzelnen oft allerlei Bedenken, weil nämlich diese Verwechslungen grösstentheils in Zeiten fallen, in welchen die Quadratschrift noch nicht gebraucht ward. Wir können uns jetzt freilich ein ziemlich genaues Bild von der vorexilischen Schrift der Hebräer machen; aber was alle für Modificationen der altsemitischen Schriftzüge später in ATlichen Handschriften mögen angewandt sein, entzieht sich doch unsrer Beobachtung. Wenn nun der Verf. z. B. die „Höhle Adullam" מערת in eine „Bergfeste" מצדת umwandelt, so hat er zwar gute sachliche Gründe, aber nicht viel zu geben ist auf die Aehnlichkeit der Buchstaben צ und ע, welche sich noch nicht einmal in der ägyptisch-aramäischen Schrift findet, sondern erst in der ganz jungen jüdischen Form der Quadratschrift, während jene Verwechslung doch sehr hoch hinauf gehn müsste.

Doch es wird Zeit, dass ich schliesse. Eine Schrift, welche in sich so viele Einzeluntersuchungen zusammendrängt, wird natürlich jedem Beurtheiler hinlänglichen Stoff zum Widerspruch geben; aber dabei bleibt das Buch doch eine ausserordentliche Leistung. Die Kritik des A. T. kann von dem Verf. noch sehr viel hoffen, selbst wenn er mit der Zeit ein bischen von seiner hie und da fast übermüthigen Sicherheit verlieren sollte.

Kiel. Th. Nöldeke.

Genesis Graece. E fide editionis Sixtinae addita scripturae discrepantia e libris manu scriptis a se ipso conlatis et editionibus Complutensi et Aldina adcuratissime enotata edidit Paulus Anton. de Lagarde. Lips. 1868, Teubner. 8. 24 u. 211 S.

Zwar sind bereits 4 Jahre seit der Herausgabe dieses Buches verflossen, doch halten wir dafür, es könne nichts schaden, auch nachträglich auf Schriften, die sich bewährt haben, aufmerksam zu machen, zumal wenn sie unterdessen die ihnen gebührende Beachtung nicht gefunden. Ersteres können wir von der hier in Rede stehenden mit Bestimmtheit behaupten, während die letztere Annahme mindestens alle Wahrscheinlichkeit für sich hat. Wir möchten daher wünschen, dass diese Ausgabe der Genesis in weit mehr theologische Studirzimmer und Hörsäle Eingang fände, als bisher, und sind überzeugt, man werde dann immer allgemeiner anerkennen, dass sie ein erster, bedeutungsvollen Schritt ist zur Realisirung jener auf bibelkritisches Gebiet übertragenen ATlichen Mahnung, die uns auf einer ihrer Seiten entgegentritt: Brechet euch Neubruch und säet nicht in die Dornen hinein" (Jerem. 4, 3). Neuen Ackerboden in der That sehen wir hier aufgebrochen mit tiefgehender Pflugschar; mögen dem geistesrüstigen Pflüger viel sehnige Hände mit gleicher Rastlosigkeit nacharbeiten, damit die gerodeten Saatfurchen auf die Dauer bewahrt bleiben vor Wuchergestrüpp! — Das Neue besteht in der sorgfältigste Sichtung und Abhörung der Zeugen, durch deren planmässige, streng metho dische Verwendung zuletzt ein zuverlässiger Text der LXX gewonnen werde

soll. Die vorliegende Ausgabe der Genesis bildet in dieser noch von der Zukunft zu erhoffenden stattlichen Reihe kritischer Zeugnisse insofern das erste Glied, als schon hier die genaueste eigene Prüfung zu Grunde liegt. Ausser den drei auf dem Titel genannten Editionen, von denen die römische vom J. 1586 (oder 1587?) den Text geliefert hat, sind 6 Uncialcodices als Zeugen herbeigezogen worden, nämlich: *A* = Alex. nach Henry Harvey [in der Tischendorf'schen 4. Ausg. p. LXVIII: Hervejus] Baber; *D* = Cottonian., ebenfalls aus dem britischen Museum und dem 5. Jahrh.; *E* = Bodleian., aus dem Ende des 8. Jahrh.; *F* = Ambrosian. und *G* = Sarravianus, beide aus dem 5. Jahrh.; *S* = Sinait. für 5 Verse des 24. Kapitels. Daneben aber finden wir ebenfalls unter dem Texte die Ausbeute aus sieben erlesenen Minuskeln. Diese sind: *m* = Monac. graec. 9 = Holm. 25, nicht im 11., sondern frühestens im 12. Jahrh. geschrieben, über den Exodus nicht hinausgehend, durch Geschreibsel und Correcturen (z. B. zu Gen. 4, 18) eines „putidissimus nebulo" entstellt; — *r* = Basileens. B. VI, 18 = Holm. 135, wahrscheinlich aus dem 13. Jahrh.; zur Zeit des Basler Concils in die Bibliothek der Prediger des benachbarten Augst gekommen, die Genesis und ein Stück des Exodus mit beigefügter Catena enthaltende, vortreffliche Handschrift, die vom Herausgeber für jetzt nur bis Gen. 24, 23 verglichen werden konnte; — *t* = Vindob. th. graec. 3 = Holm. 130, wahrscheinlich aus dem 13. Jahrh., den Octateuch enthaltend [seine Correcturen stimmen oft mit der edit Rom.]; *w* = Vindob. th. graec. 4 = Holm. 31, aus dem 15. Jahrh., Genes. mit einer Catena enthaltend, vom Herausgeber nicht verglichen, sondern nur eingesehen; *x* = Venet. Marcian. 2 = Holm. 29, aus dem 10. Jahrh., von der Genesis nur den Schluss von 43, 15 darbietend; *y* = Venet. Marcian. 6 = Holm. 122, mit fast allen besonderen Lesarten der Aldina; *z* = Zittaviens., aus dem 15. Jahrh., über die ganze Bibel sich erstreckend, nach dem Urtheile eines Griechen (im J. 1725) vom Berge Athos. Christian Friedr. Matthäi, der ihn vom Oct. 1801 bis Mai 1802 verglichen, nennt ihn praestantissimus codex a Graeco docto et satis diligente exeunte sec. XIV. scriptus, dessen NTliche Varianten er herausgeben wolle. In der vorn eingeschriebenen Notiz aus dem 17. Jahrh. ist anstatt Karcander wohl Sarcander zu lesen. — Das aus den vorgenannten Urkunden entlehnte kritische Material enthält des Wissens- und Beachtenswürdigen sehr viel, dessen Unterbringung auf einem verhältnissmässig geringen Raume lediglich der mit scharfer Präcision gepaarten Gedrängtheit der Vorführung zu verdanken ist. Werthvoll sind manche Scholien der Minuskelcodices und der Romana wegen der Bezeugung der Uebertragungen des Aquila, Symmachus und Theodotion; dass hierbei mitunter auch solche Angaben, die einander widersprechen, zu registriren sind, ist leicht begreiflich, wie z. B. als Version des Symmachus in Gen. 27, 12 *καταπαίζων* nach *b*, dagegen *καταφρονῶν* nach *m*. Bei den nicht seltenen hebräischen Etymologien, welche uns oft seltsam vorkommen, belehrt uns bisweilen ein Blick in die neuerdings erschienenen Onomastica sacra desselben Gelehrten darüber, wie stereotyp und langlebig dergleichen Dolmetschungen in hellenistischen Kreisen gewesen sind, trotz ihrer sprachlichen Kühnheit. Eine gelungene Emendation nach dieser Richtung hin ist es unstreitig, wenn der Herausgeber zu der die Uebersetzung des Symmachus Gen. 2, 23 aufzeigenden Marginalnote des cod. *r*: *αὕτη κληθήσεται εἰς ἀνδρός. ὅτι ἀπὸ ἰς ἀνδρὸς ἐλήφθη αὕτη. ὅ ἐστι γυνή* bemerkt: videtur Symmachus *εισα ανδρις* et *εις ανδρος* scripsisse, ut hebraim vocabulum eiusque versionem coniungeret. Mit welcher Sicherheit er dererseits die verschiedenen Zielpuncte der successiven kritischen Arbeitsstungen in Betreff der LXX ins Auge gefasst, ergibt sich u. A. aus der bnotation zu der Schreibung *Γεῶν* der Sixtina Gen. 2, 13: „*γαιων* mt. ita

ab editore futuro scribendum erit. *γηων Er*, quo pronuntiatio masoretarum g i h o n indicatur." Als einen Beleg für die Thatsache, dass mitunter recht sonderbare, wenn nicht falsche, Schreibungen von Handschrift zu Handschrift sich weiter verpflanzt haben, führen wir die zu dem Textworte *Οὔζ* Gen. 22, 21 von nicht weniger als sechs Zeugen (A a c m r t) dargebotene Variante *ωξ* an. In dem Commentar des cod. r heisst es nach den Worten des Textes *καὶ παρῴκησαν ἐν Γεράροις* Gen. 20, 1: *Ουτοι της αραβιας κατεσχον τας αμφι την καλουμενην αγεοπολιν* . . . . . Dem Anfangsworte *Ουτοι* hat Herr Dr. L a g a r d e die Frage s e d q u i? in Parenthese beigefügt. Vielleicht lässt sich dieselbe dahin beantworten, dass der Commentator das vorangehende *Γεράροις* für den Namen nicht eines Ortes, sondern eines Stammes gehalten und zu *ουτοι* sich *οἱ Γέραροι* [= hi Gerarenses] hinzugedacht hat. Was übrigens dio Scholien eben dieses cod. *r* anlangt, so haben wir unter denselben mehrere gefunden, deren Inhalt für uns wegen des Zusammentreffens mit anderweitigen Ueberlieferungen von hohem Interesse und Werthe sind, worüber wir uns bei einer anderen Gelegenheit aussprechen werden. Indem wir bezüglich dieser — ebenfalls auf des Verf. eigene Kosten gedruckten — durchaus gediegenen Edition der Genesis, welcher auf p. 210 sq. als dankenswerthe Beigabe eine S y n o p s i s s c r i p t u r a e s a c r a e aus Colbertin. Nr. 659 nebst den (von den zur Vergleichung daneben gestellten Nicephor'schen bisweilen abweichenden) Stichenzahlen der einzelnen Bücher angefügt ist, ausser der seltenen Correctheit des Druckes (nur p. 22, 5 des Vorwortes ist h a c anst. h o c zu lesen) noch die äussere Ausstattung, namentlich die Schönheit der griechischen Lettern den neubeliebten altväterischen Zerrbildern gegenüber hervorheben und Angesichts der in jeder Hinsicht musterhaften Einrichtung blos den einen Wunsch aussprechen, es möchten künftig, falls dieses gut ausführbar ist, die Versziffern des Textes auf dem äusseren Rande wiederholt werden, wenden wir uns jetzt zu dem behufs der Erlangung eines zuverlässigen Septuagintatextes in der 2. Vorrede (p. 9—24) aufgestellten Programme.

Nachdem darauf hingewiesen worden ist, dass es keinen Urcodex gebe, auf den man die anderen zurückführen könnte, dass ferner weder der Alex. noch der Vatic. sich dazu eigne, den Editionen zu Grunde gelegt zu werden, und dass auch auf dem Wege, durch eine Vergleichung aller Uncialcodices einen alten oder den einen ältesten Text zu finden, nicht viel zu erzielen sei, werden zu dessen Erweis die vor dem Jahre 1000 geschriebenen aufgezählt und näher bezeichnet. Es sind dies bei den Oxfordern: *ABCDFGIMNQV* (nach der L a g a r d e'schen Benennung), bei Holmes *L*, bei Parsons: *OPTWX*, bei diesen Beiden fehlend: *EHKRSUYZ abcde*, wozu noch einige Privatcodd. kommen. Hiervon auszuscheiden sind die hexaplarischen, weil nicht auf die Arbeit des Origenes, sondern auf deren Grundlagen zurückgegangen werden muss und weil die vorhandenen hexaplarischen, wie *Q* beweist, nur mit grösster Vorsicht gebraucht werden dürfen. Nach ihrer Ausscheidung bleiben für die einzelnen Bücher als testes continui 8 in den Psalmen, 7 in der Genesis, meistens 4 oder 3, bisweilen nur 2 übrig. Unmöglich können mit diesen wenigen, die noch dazu bedeutend von einander differiren, die sämmtlichen ATlichen Codices der griechisch sprechenden Kirche in so vielen Provinzen so viele Jahrhunderte hindurch übereingestimmt haben. Die Version der LXX ist schon vor der Stiftung der Kirche entstanden, so dass man von dem Dissensus aller kirchlichen Codices allmählich zum Consensus und von diesem erst zu der uranfänglichen Gestalt jener Uebersetzung bei den griechisch redenden Juden aufsteigen muss. Zudem wissen wir nicht, woher die jetzt vorhandenen Uncialen zu uns gekommen sind (nur bei wenigen ist dies der Fall). Da der Kaiser Constantin den Eusebius von Cäsarea beauftragt hatte, schleunigst

50 Bibelexemplare zu besorgen, quae nimirum *τοῦ αὐθέντου* dona ecclesiis distributa *αὐθεντικά* esse perhiberentur, sollten da nicht die Höflinge gerade diese haben abschreiben lassen? Wenn wir ihrem Consensus folgten (und im N.T. thut man es wirklich), so hätten wir weiter nichts, als den allereinzigen Codex, welchen die 50 Copisten des Eusebius einem Dictanten nachgeschrieben haben. Auch Theodosius, der mit eigener Hand die Bibel abschrieb, hat ohne Zweifel dazu Anlass gegeben, dass nicht Wenige den Text des kaiserlichen „Kalligraphen" reproducirten. Es ist daher mit aller Vorsicht zu verfahren, ne dum consensum ecclesiarum quaerimus, nugatorum byzantinorum inveniamus *βωμολοχίαν*, und durchaus nothwendig, den Apparat auszudehnen. Zuerst nämlich müssen die alten Versionen ausgebeutet und darnach die Minuskelcodices auf Uncialarchetypen zurückgeführt werden. Jene sind: א = Arm., ב = Basmur., ג = Aeth., ח = Syr., ט = Theb., ס = Edess., ק = Copt. Davon sind חס hexaplarisch, daher mit *GMQVZ*[e] zu vergleichen und erst nach mehrjähriger Bearbeitung zum Apparate herbeizuziehen. Wegen der Behandlung der übrigen ist auf gesammelte Abhandlungen S. 99 verwiesen. Sie insgesammt sind mit Sorgfalt zu lesen und erst nach geschehener Einzeluntersuchung (s. a. O. S. 119) in den kritischen Commentar aufzunehmen. Was die Minuskelcodd. anlangt, so ist gewiss, dass sie nicht mönchischen Somnien des 11. oder eines andern Jahrhunderts ihr Dasein verdanken, sondern aus Uncialarchetypen direct oder indirect hervorgegangen sind. Ein mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit ausgerüsteter Kritiker wird daher aus einer Vergleichung der neueren Codd. erschliessen können, was in dem gemeinsamen Original mehrerer gestanden hat, so dass die solchergestalt erschlossenen oder ideell construirten Originalcodices [archetypi codd. quasi exputati] in die Reihe der oben mit grossen latein. Buchstaben bezeichneten aufgenommen werden können. Diese auf dem Wege geduldigen und scharfsinnigen Nachspürens aufgefundenen, aber niemals gesehenen Codices, welche den grossen Vorzug haben, ohne Lücken zu sein, bezeichnet Herr Dr. Lagarde mit griechischen Uncialen, *ΓΔ ΘΛΞΣΦΨΩ*; im Commentar tritt nur ein einziger auf, *Λ*, der durch die Vergleichung des Monac. 9 mit Vindob. 130 zu Wege gebracht ist. Uebrigens ergibt sich schon aus manchen Rasuren des Alex., wie alt bisweilen die in den neueren Codd. ersichtliche Textgestalt ist.

Um nun von der griechischen Uebersetzung des A.T. eine solche Edition zu erlangen, die im Vergleich mit der Schwäche der menschlichen Kraft und mit der Geringfügigkeit der Hilfsmittel vollkommen genannt werden könne, hat der genannte Gelehrte folgenden Plan sich vorgezeichnet. Zu ersteigen sind nach und nach drei Stufen. Die erste Ausgabe soll entstehen auf Grund des — durch sichere Vermuthung zu verbessernden — Consensus der nichthexaplarischen Uncialcodices, sowohl der wirklich vorhandenen als auch der ideell zu construirenden; ihr sollen keine Varianten beigefügt werden. Da die Oxforder Unmassen bisweilen, aber nur selten gut, in der Regel höchst nachlässig zusammengebracht, da ferner viele zu Holmes' und Parsons' Zeiten noch nicht bekannte Codices von uns zuerst in den Apparat aufzunehmen sind, so kommen blos von den neueren, aus deren kritischer Prüfung die Uncialarchetypen errathen werden müssen, theils als abermals — und zwar mit grösster Sorgfalt — zu vergleichende, theils als zum ersten Mal auszubeutende mehr als 400 in Betracht. Rechnet man weder die römischen wegen der grossen Missgunst der dortigen Bibliotheken noch auch die, welche als Privat-en zugehörig beim Ausgange des vorigen Jahrhunderts den Oxforder mlern freigebigst dargebracht wurden, jetzt aber verschwunden sind, sieht ferner von den der Beachtung unwerthen meisten Handschriften der

Psalmen ab, so bleiben nahezu 200 übrig. Sollen sie mit derselben Sorgfalt, mit welcher Lagarde *acmrtxz* behufs seiner Ausgabe der Genesis exerpirt hat und wie sie zu einer so genau nuancirenden und mühevollen Exputation der Archetypen unter allen Umständen erforderlich ist, ausgebeutet werden, so werden darauf, wenn man taugliche Gehilfen hat, wohl 10 Jahre zu verwenden sein. Auf die Vergleichung muss die Untersuchung bezüglich der Familien und Archetypen der Codices folgen, mit ihr Hand in Hand gehen aber die Perlustration der Versionen מטקנבא, deren Handschriften nicht bloss zu befragen, sondern deren Charakter auch in Einzeluntersuchungen zu erörtern ist.

Auf zweiter Stufe ist unter Benutzung der Codices *GMQVZ* [e] und der syrischen Versionen, da die arabische hexaplarisehe nicht zugänglich sein wird, eine hexaplarische Ausgabe der LXX zu besorgen, welcher die neu gesammelten sämmtlichen noch vorhandenen Bruchstücke der späteren Uebersetzungen beigegeben werden. Ihr ist nicht viel weniger Zeit zuzuweisen, als der ersten; denn die Mailänder syrische hexaplarische Edition schreitet so langsam vorwärts, dass Dr. Lagarde schon öfters an eine Reise nach London zum Zwecke des Copirens der dortigen syrischen hexapl. Urkunden gedacht hat, während man, will man das Ende dieses zögernden ambrosianischen Unternehmens abwarten, sich wohl noch fünf Jahre lang gedulden muss. Ob Jemand daran gehen werde, die Bücher Jakobs von Edessa an das Licht zu ziehen, ist ihm unbekannt; er selbst ist daran verhindert. Auch die Codices *MQ*V können, nicht sofort und ohne Beanstandung durchgearbeitet werden, davon ganz abgesehen, dass Q in Rom Ketzern kaum gezeigt, geschweige denn zum Ediren ausgehändigt werden wird; denn *M* besteht aus 226, *V* mit Einschluss der Apokryphen aus 164 Blättern, worauf eine unverdrossene Arbeit von 1¼ Jahr zu verwenden ist [unter den jetzigen politischen Verhältnissen ist bei dem fanatischen Hasse der Franzosen an eine Benutzung des *Coislin.* durch deutsche Forscher wohl nicht zu denken]. — Begonnen kann die 2. Edition nicht vor der Vollendung der ersten werden, weil sich die Bruchstücke der neueren Uebersetzungen gerade in denjenigeu Handschriften finden, welche man wegen der ersten Ausgabe exerpiren musste oder noch muss. Wir hangen jetzt bezüglich der hexaplarischen Lesarten von Montfaucon ab, dessen Arbeit sehr oberflächlich ist. Den Weg gebahnt haben die Herausgeber der Sixtinischen Edition; von ihnen ist fast überall Joh. Drusius abhängig, der mit Unrecht gerühmt wird; den Drusius geplündert und die Hefte des Franz Combefisius, des E. Grabe und Anderer für sich verwerthet hat Montfaucon.

Drittens soll dem Texte der — mittlerweile vielleicht auch durch Anderer Beihilfe sorgfältig nachgebesserten — ersten Ausgabe der ganze kritische Apparat beigefügt werden, gesammelt nicht aus den undisciplinirten Haufen der Lesarten, sondern aus der Heerschaar der Zeugen, welche unter dem Beistande der Versionen und der Kirchenschriftsteller sowie durch eine exacte Abschätzung der Codices selbst und durch eine stetige Prüfung der späteren Uebersetzer in Manipel, günstigen Falles auch in Legionen abgetheilt sind; die Schreibfehler der Codices kommen nicht in die Anmerkungen, sondern mit ganz kleinen Buchstaben auf den untersten Rand. — Diese 3. Edition glaubt der Herr Verf. kaum selbst besorgen zu können, überzeugt, dass er nicht einmal 20 Jahre mehr zu leben habe. Er möchte zu dem Zwecke ihres einstigen Zustandekommens die Veranlassung und wo möglich die Anleitung dazu geben, die Schriften der Kirchenväter mit kritischer Einsicht und Zuverlässigkeit nach den Handschriften zu ediren, wie er den Titus von Bostra, die Apostolischen Constitutionen und die Homilien des Clemens herausgegeben. Nicht nach den den Ausgaben angehängten Indices der Bibelstellen dürfen

diese Kirchenschriftsteller beurtheilt, sie müssen monographisch bearbeitet werden, theils wegen des bedeutenden Unterschiedes, der zwischen den einzelnen Stellen, welche ein Auctor der Bibel entnommen, Statt findet, theils um deswillen, weil nicht wenige Kirchenväter — so zu sagen — rescribirt sind, z. B. Ignatius und Clemens von Rom dreimal, andere zweimal oder noch öfter. Zu ihnen gehört auch Hieronymus, was namentlich aus mehreren Stellen seiner hebräischen Quästionen zur Genesis hervorgeht. — Zur Bewältigung aller dieser Arbeiten reicht Eines Mannes Kraft nicht aus, ein ansehnlicher Theil derselben muss zuverlässigen Gehilfen anvertraut, diese aber müssen erst herangezogen, gründlich unterwiesen und eingeübt werden.

In der That, ein weitumfassender, grossartiger Plan ist es, den wir im Vorstehenden den Lineamenten seines Urhebers nachskizzirt haben, — zugleich aber auch ein solcher, der auf den solidesten Grundlagen beruht und eine sichere Bürgschaft dafür gewährt, dass er in einem jeden einzelnen Stadium seiner Ausführung etwas Vollendetes als Arbeitsfrucht bietet, das den weiteren kritischen Aufbau, in welchen es sich organisch einfügt, zu stützen und zu fördern geeignet ist. Und wenn dieser von sachkundiger Hand bis in die erforderlichen Details entworfene Plan wirklich ausgeführt, wenn mithin durch eine darnach geregelte, in einander greifende Thätigkeit Mehrerer im Laufe der Zeit ein kritisch tadelloser und mit sicheren Zeugnissen ausgestatteter Text jener ehrwürdigen hellenistischen Version der jüdischen Religionsurkunden, in welcher der Heiland und seine Apostel die ATlichen Gotteszeugen haben sprechen lassen, hergestellt würde: welch ein unschätzbarer Gewinn für die Wissenschaft! welch eine kostbare Gabe an die Forscher unter den Theologen, denen die Alexandrina nahezu das tägliche Brot ist, dessen sie nimmer entbehren können auf ihren mühevollen Wegen! Jeder fürwahr, der ohne Vorurtheil Solches zu würdigen vermag, wird lebhaftest wünschen, dass dem arbeitsmuthigen Depalator dieses kühnen und doch so praktischen, lichte und wohnliche Räume verheissenden bibelkritischen Bauwerkes noch eine ansehnliche Reihe von kraftreichen Jahren und dazu eine nicht minder emsige Schaar gleichgesinnter Mitarbeiter beschieden sein möge.

Lobenstein. Hermann Rönsch.

Godet: Commentar zu dem Evangelium des Lucas. Deutsch bearbeitet von Wunderlich. Vom Verfasser autorisirte und durchgesehene deutsche Ausgabe. Hannover, 1872, S. 543.

Der Verfasser will seinem Commentar über Johannes einen solchen über denjenigen Evangelisten an die Seite setzen, welcher, wie er im Vorwort mit Recht sagt, in mehreren der wichtigsten Beziehungen zwischen der ursprünglichen synoptischen Tradition und der Anschauung des Johannes vermittelt. Wie jenes frühere Werk, so soll auch dieses keineswegs ausschliesslich für Theologen bestimmt sein. Der Verfasser hat Arbeiter auf den Strassen der Städte davon reden hören, dass der Widerspruch zwischen der Lehre des Paulus und der der andern Apostel jetzt offen zu Tage liege. Um so mehr hält er es für an der Zeit, „auch die Ergebnisse einer unparteiischen und echt biblischen Wissenschaft Jedermann nahe zu bringen". Freilich schleicht die böse Tendenzkritik, nachdem sie in den einleitenden Bemerkungen, unter Entwickelung von mehr scheinbarer und confuser Gelehrsamkeit als wirklichem Wissen um den dermaligen Thatbestand der kritischen Fragen, zur r hinausgeworfen war, gleich wieder zu einem Seitenpförtchen herein, em nämlich schon aus einer exegetischen Erläuterung des Prologs Luc. 1, -4 erhellen soll, dass Lucas keineswegs blos Thatsachen erzählen will, dern den Zweck seiner Darstellung zugleich auch über die religiöse Be-

deutung dieser Thatsachen erstreckt. „Unter dem zuvor von Theophilus empfangenen Unterricht ist also allerdings die evangelische Geschichte zu verstehen, aber mit der darin eingeschlossenen religiösen Auffassung, welche der Evangelist davon herauszog, und nun kann diese evangelische Auffassung keine andere sein, als die, welche der Predigt des Paulus zu Grunde lag, und welche der Apostel selbst sein Evangelium nennt: das doppelte Princip von der Allgemeinheit des Heils und von der freien Aneignung desselben. Das Geschehene so zu erzählen, dass sich dadurch dieses Princip als die von Anfang an darin liegende Bedeutung ergab, das war des Lucas Absicht." Durch die Abfassung eines Evangeliums von diesem Gesichtspunkte aus wurde gewissermaassen dem durch die Thätigkeit des Paulus bereits aufgerichteten grossartigen Gebäude die Grundlage untergebaut, durch welche allein es in die Länge vor dem Einsturze bewahrt werden konnte." (S. 9) So sind z. B. in der von Lucas (7, 36—50) erhaltenen Erzählung von der Sünderin „die beiden wesentlichen Züge des sogenannten Paulinismus enthalten, dass das Heil ohne Verdienst, und dass es allgemein ist" (S. 199). Das dritte Evangelium ist somit wesentlich „der Erweis des Rechtes der Heiden zum Eintritt in das Messiasreich." (S. 10).

Trotzdem strozt das ganze Buch von Gift und Galle gegen die Kritik und ist insonderheit in durchgängigem Gegensatz gegen mich und meine, die Evangelienbildung zur „Fabrikarbeit" (S. 15) machende, Theorie gehalten. Eben dieser Umstand veranlasst mich, hier noch einmal (vgl. über den Standpunkt des Verfassers in der synoptischen Frage meine Anzeige in der „Protestantischen Kirchenzeitung", 1872, Nr. 29) darauf zurückzukommen, um bei dieser Gelegenheit zugleich ein Bild von dem Maasse des Fassungsvermögens zu geben, womit eine gewisse Schule französischer Rhetorik nicht selten den Aufstellungen deutscher Wissenschaft entgegenzukommen weiss.

Der Theologe, welcher meinem Buch über „die synoptischen Evangelien" mit einem Risum teneatis entgegentreten zu sollen glaubt (S. 399), erklärt z. B. nicht begreifen zu können, was meine Behauptung heissen soll, Lucas habe die Geschichte vom Blinden zu Jericho, die bekanntlich von Matthäus und Marcus auf den Moment des Auszugs verlegt wird, nur um der folgenden Geschichte von Zachäus willen mit dem Einzuge verbunden (S. 384). Nun, ich habe für Menschen geschrieben, die u. A. auch so weit denken mögen, um zu begreifen, dass auf diese Weise das Quartier bei Zachäus durch ein Volksgedränge, das Volksgedränge aber durch ein Wunder motivirt wird. Gerade ebenso urtheilten aber z. B. Bleek (Synopsis 8, S. 285) vor und nach mir z. B. Keim (Geschichte Jesu III, S. 50), um von vielen Anderen zu schweigen. Bei der Gelegenheit mag, als auf eine ergötzliche Probe von Harmonistik, auf die positive Kritik hingewiesen werden, die unser Verfasser meiner Negation gegenüberstellt. Wie steht es denn also mit der Blindenheilung bei Jericho? Nun, Jesus hat eben zwei Blinde geheilt, einen beim Eingang, den andern beim Auszug. Von jenem hat Lucas, von diesem hat Marcus erfahren. Matthäus spricht deshalb von zwei Blinden. Dass er sie gleichwohl beide beim Auszuge geheilt sein lässt, kommt daher, dass Jesus zum selben Thor wieder hinauszog, zu welchem er hereingekommen war (S. 383). Hier möchte man eher jene obige lateinische Mahnung am Platze finden, wenn man überhaupt noch Versuchung empfinden könnte, über derartiges zu lachen. Ein andermal werde ich zuerst dafür gelobt, dass ich die Stelle Luc. 22, 31—34 als geschichtlich anerkenne, obgleich nur bei Lucas vorfindlich. Dennoch — heisst es (S. 437) — halte mich dies nicht ab, die ganze Stelle auf den Urmarcus zurückzuführen. Welch eine Mischung von Missverständnissen! Ich habe S. 238 meines Buches gesagt, die Verwarnung der Jünger sei nach dem

Grundbericht auf den Weg nach Gethsemane zu verlegen, also an die Stelle, wo Lucas sie gibt, noch nicht am Platze. Ebenso nicht etwa z. B. Keim (III, S. 294), sondern auch unser Verfasser selbst, der auf derselben Seite noch sagt: „Matthäus und Marcus setzen die Ankündigung der Verleugnung auf den Weg nach Gethsemane." Er hat also den deutschen Ausdruck, den er kritisirt, einfach nicht verstanden.

Ganz besonders aber hätte ich mit dem Verfasser noch ein Wort darüber zu reden, dass er meint, meine Hypothese sei nur durchzuführen, wenn man dem Lucas in seinem Verhalten gegenüber seinen Vorgängern eine „Willkürlichkeit", ja „Unverschämtheit" zutraut, wie sie einem „heiligen Geschichtschreiber" nimmermehr anstehe (S. 272). Es handelt sich dabei lediglich um die bekannte Vertheilung der Instructionsrede auf die 12 und auf die 70 Jünger. Ein noch grösseres Verbrechen am Heiligthum habe ich begangen, als ich die fast ganz zufälligen Zusammenstellungen Luc. 13, 6—17 damit motivirte, dass das 18 Jahr kranke Weib als Abrahams Tochter Israel so gut darstelle wie der seit 3 Jahren unfruchtbare Feigenbaum, und dass das Gleichniss vom Senfkorn ebenso dem Pflanzenreiche angehöre wie das vom Feigenbaum. Godet thut hier dergleichen, als sei es mein Vergnügen, dem Evangelisten Albernheiten und Absurditäten zuzuschreiben (S. 324): als ob jede leichte, ungefähre Ideenassociation eine Verrücktheit wäre! In Wahrheit aber ist, was auf seiner Seite begegnet, nur die bekannte theologische Unart, sich selbst und seine Kindlein auf Kosten des Gegners, den man als Hochverräther am Heiligthum brandmarkt, anzupreisen. Wahrlich ich hätte mir nicht erlauben dürfen, was sich der Verfasser selbst kühnlich herausnimmt, indem er dem Lucas oder eigentlich sich selbst, von dem Lucas gerade die Ehre hat commentirt zu werden, zu liebe den Matthäus, trotzdem dass dieser in Godet's Augen doch wohl auch so eine Art von Apostel und „heiligem Schriftsteller" sein dürfte, auf das strengste kritisirt, sobald Matthäus sich einmal erlaubt von Lucas abzuweichen. Den Spruch Luc. 14, 5 hat Matthäus 12, 11 „nicht eben glücklich, sicherlich ungenau" (S. 332) angebracht. Ja, die Form der Anrede „Was frägst du mich über das Gute" Matth. 19, 17 hat Matthäus sicher lediglich aus Furcht vor Folgerungen, die man aus Jesu echten Worten hinsichtlich seines Charakters ziehen könnte, gewählt (S. 378). Hätte ich das geschrieben — welch' eine „Unverschämtheit"! Eine rechte Confusion hat derselbe Matthäus sofort wieder verschuldet durch die Stellung, die er dem Gleichnisse 20, 1—16 gibt (S. 381). Später unterfängt sich dieser Evangelist sogar, die bei Marcus und Lucas streng geschiedenen Momente der Zerstörung Jerusalems und der Wiederkunft des Messias in einer Weise zu vermischen, dass man den Knoten gar nicht mehr lösen kann (S. 411); ja Godet schwingt sich sogar zu dem lästerlichen Ausdruck „Irrthum" auf (S. 413) und traut dem Matthäus geradezu die Freiheit zu, dass er die Form der Frage 24, 3 nach dem Inhalt der Antwort umgestaltet habe (S. 413 fg). Aber leider ist es ja nicht einmal an dem, dass nur Matthäus die Confusion macht, Lucas dagegen reinlich auseinanderhält (S. 417 fg). Vielmehr stellt sich auch heraus, dass Lucas in denselben Fehler verfallen ist, und so sind wir am Ende bezüglich dessen, was Jesus über die Zukunft gesprochen hat, völlig rathlos, ja trostlos. Denn was uns Godet bietet, das ist schliesslich nur Erklärung dieses Factums, nicht Abhülfe. „Eine einfache Versetzung der Worte Jesu reichte ja hin, um : Wirkung hervorzubringen, und wie viele Beispiele von solchen Verıngen bieten uns unsere Synoptiker dar" (S. 415). — Das also ist das e Ende, selbst der Anstrengungen der Apologetik! Die Evangelien seien ›eschaffen, dass man über die wichtigsten Dinge zu keiner Gewissheit

mehr gelangen könne! Und „darum Räuber und Mörder“? Nämlich wir Kritiker in den Augen eben derselben Apologetik! Holtzmann.

M. Haug, Die Ahuna-vairya-Formel, das heiligste Gebet der Zoroastrier, mit dem alten Zend-Commentar (Jasna 19) München, 1872, S. 47.

In unseren Johannes-Commentaren spielt noch immer „das weltschaffende Wort Honover“ als zoroastrische Parallele zu Memra und Logos eine Rolle. Die Wenigsten wissen, dass Honover nur eine von Anquetil Duperron herrührende Verunstaltung der Worte Ahuna-vairya ist, womit schon in der Awestasprache das mit den Worten Yathâ ahû vairyô beginnende Gebet bezeichnet wird. Schon im 19. Capitel des Jasna ist ein längerer theologischer Commentar zu diesem Gebete erhalten, welchen unser Verfasser, der berühmte Münchener Gelehrte, in vollständiger Uebersetzung mittheilt. Hier wird dieses kurze, aus kaum 20 Worten bestehende Gebet beschrieben wie das ewige, vor der ganzen Schöpfung existirende Wort des Ahuramazda, wodurch die Welt geschaffen wurde, und als Inbegriff aller irdischen und geistigen guten Mächte, das Wort, das immer von Ahuramazda gesprochen wird. „Unter meinen zwei Geistern — heisst es hier u. A. — rief der Gedeihen gebende durch das Aussprechen (dieses Gebetes) die ganze Schöpfung des Guten hervor, welche ist, war und sein wird dadurch, dass sie Thaten des Lebens für Mazda vollbringt.“ „Und dieses ist der höchste Spruch von jenen Sprüchen, welche ich fortwährend sprach, spreche und sprechen werde; denn die Natur dieses Spruches ist derart, dass wenn ihn die ganze mit Körper begabte Welt gelernt hat, sie durch Hersagen desselben aufrecht erhalten wird und der Hinfälligkeit entgeht.“ Und später: „Was ist gut gedacht? Der fromme Urgedanke. Was gut gesprochen? Das heilige Wort. Was gut gethan? (Was gethan wird) von den Geschöpfen, die (das Gute.) preisen und an Frömmigkeit die ersten (sind).“

Der Inhalt der Formel selbst steht freilich unter den Kennern bis zur Stunde nicht fest. Die Uebersetzung, welche unser Verfasser, der übrigens mit den Parsen in Indien jahrelang in regstem wissenschaftlichem Verkehr gestanden hat, gibt, entfernt sich in den wesentlichen Punkten von der Deutung, welche kürzlich R. Roth in der „Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft“ XXV, S. 14—21 veröffentlicht hat, und läuft darauf hinaus, jedem Zaroastrier die Nothwendigkeit eines geistlichen Beistandes und geistlicher Führung einzuschärfen. Daher ihre grosse Wichtigkeit und oft vorgeschriebene Wiederholung in den von Priestern verfassten heiligen Schriften. Zieht sie sich doch wie ein rother Faden durch die ältere wie neuere religiöse Literatur der Zoroastrier. Als das kräftigste Gebet, als die wirksamste Zauberformel wird sie bei allen möglichen Vorkommnissen des Lebens, selbst bei den gewöhnlichsten Beschäftigungen, vor Allem aber bei allen gottesdienstlichen Verrichtungen und Ceremonien angewandt und ist z. B. bei der Spende des geweihten Weines und der geweihten Früchte 121 mal herzusagen.

Holtzmann.

Max Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie, Oldenburg, 1872. 8. XIV und 336 S.

Eine sehr gründliche und lehrreiche Monographie über die Geschichte des Logosbegriffs, welcher von grosser Wichtigkeit in der Philosophie und ebenso in der Theologie ist. Der Hr. Vf. sagt in dem Vorwort: „So vortrefflich einige Darstellungen der gesammten griechischen Philosophie sind, war es ihnen

doch nicht möglich, einen einzelnen Begriff in seinem ganzen Umfange historisch zu verfolgen. Desshalb ist es auch schwierig, aus ihnen die volle Bedeutung des Logos zu ersehen. Die Theologen pflegen nur bis auf Philon zurückzugehen. Die johanneische und patristische Lehre zu behandeln, liegt nicht in meiner Aufgabe. Ich beschränke mich hier auf die specifisch-philosophische Entwickelung." Und doch erhält auch die theologische Entwickelung aus der vorliegenden Arbeit viel Licht.

Der Urheber des ganzen Logos-Begriffs ist der pantheistische, ja hylozoistische Herakleitos von Ephesos. Mit dem regelmässigen, unverbrüchlichen Gange der Weltbewegung, mit dem heraklitischen Fluss aller Dinge nahe verwandt, vielleicht sogar identisch ist ein Begriff, den Heraklit zuerst ahnungsvoll in die Philosophie einführte, und der von grosser Tragweite in der fernern Geschichte des Geistes gewesen ist, nämlich der des Logos (S. 9). Derselbe ist hier das ewige Gesetz der Weltbewegung, wie sich diese im Streite, d. h. dem Umfassen der Gegensätze zeigt (S. 16), ganz identisch mit dem Verhängniss, der *εἱμαρμένη* (S. 18), durchaus immanent in der Welt gedacht, nie transcendent. „Er ist materiell gefasst das Feuer, und das Feuer vergeistigt ist der Logos" (S. 24). Er ist wohl die Alles leitende *γνώμη*, die Weisheit der Vernunft in der Weltentwickelung, aber von dem Stoffe gar nicht zu trennen, noch nicht eine weltordnende Intelligenz (S. 37). „Nicht über der Welt, nicht vor der Welt, sondern mit ihr, in ihr lebt der Logos und geht in ihr auf" (S. 40). Die Seelen sind im Grunde nur Theile des Feuer-Logos (S. 42). Dieser ist das allgewaltige Naturgesetz, das in der Entwickelung der Welt zur Darstellung kommt, oder der Weltprocess selbst (S. 54).

Während Plato und Aristoteles den Begriff des Logos zu wenig abgegrenzt haben, ist derselbe von den Stoikern besonders ausgebildet. Nach denselben soll Alles ebenso materiell als logisch sein, so dass in Allem auch der vernünftige Gedanke waltet (S. 79). Aus der unbedingten Zweckmässigkeit wird auf eine Vernunft geschlossen, die das Ganze gebildet. Aber diese Vernunft wird nicht ausser der Welt gesetzt, von ihr getrennt, sondern soll in ihr selbst leben, walten und aufgehen (S. 81). „Die Vernunft in dem Kosmos ist Gott selbst, und Gott ist nichts als Vernunft" (S. 84). Der Logos ist der Materie immanent, was namentlich durch *διήκειν* (*διὰ πάσης τῆς οὐσίας*) ausgedrückt wird (S. 85). Er ist das belebende und doch auch wieder zerstörende Feuer in der Welt (S. 95, 99) Nur darin weichen die Stoiker von Heraklit wesentlich ab, dass sie von dem thätigen Princip oder dem Logos von vorn herein das leidende Princip oder die Materie, ohne Leben und Bewegung unterscheiden (S. 100). Der Logos wird daher auch schon häufig vertauscht mit dem *νοῦς*. „Grade so, wie Gott Logos heisst, wird er auch *νοῦς* genannt, ohne dass man irgend welche Verschiedenheit zwischen den beiden Prädicaten finden kann" (S. 101). Gott ist ein *σῶμα νοερὸν* oder ein *πνεῦμα νοερὸν* odar *πῦρ νοερὸν*". Wenn nun Gott oder der Logos auch geradezu die Natur genannt wird (S. 102 f.), so liegt hier doch schon eine gewisse Unterscheidung Gottes als des *ἡγεμονικὸν* von der Welt vor (S. 106). In dem todten Stoffe wirkt der Logos als *σπερματικός*, in welchem den Stoikern eigenthümlichen Begriffe ihre materialistische, aber zugleich auch ihre organische Weltanschauung deutlich zu Tage tritt (S. 107). Die *σπέρματα* sind *λόγοι*. „Seiner Natur nach ist der Same Vernunft, und der Logos, sobald er in die empfangende und leidende Materie eingeht, nichts andres als Same, der sich entwickelt" (S. 110). Am häufigsten finden sich die *λόγοι σπερματικοὶ* in der Mehrheit (S. 113). In diesem Sinne der Entfaltung des Samens bis zum Wiederaufgehen der Dinge in den Samen ist der Logos



die *εἱμαρμένη*, aber auch nach dem Zweckbegriff die *πρόνοια* (S. 126 f.). „Das absolut Nothwendige wird so zugleich das absolut Zweckmässige, und beides ist verbunden in dem absolut Logischen.“ Die Welt als Ganzes ist vollkommen, nicht aber ihre einzelnen Theile (S. 132). In dem Menschen wird dieser Logos der *ἐνδιάθετος* genannt, ein Theil der allgemeinen Vernunft, welcher zum *προφορικὸς* wird, sobald das Gedachte zum Ausdrucke kommt (S. 140 f.). Das *ἡγεμονικόν*, welches so viel ist wie der *λογισμός*, erzeugt die übrigen Seelenkräfte (S. 147). „Bei Heraklit ist der Logos ganz gleich dem sich verwandelnden Feuer, er ist der ganze Weltprocess, der nach immanenten Gesetzen vor sich geht. Von den Stoikern ist er auch materiell gedacht, aber doch, in Gegensatz gestellt zu den gröbern Elementen [Erde und Wasser], gleich den beiden feinern [Feuer und Luft], die für die zwei andern das formende, gewissermassen das geistige Princip bilden, so dass ein Unterschied zwischen Form und Stoff festgestellt wird, und Einfluss von Platon und Aristoteles zu bemerken ist.“ Wird der Logos gleich dem Feuer gesetzt, so ist dies doch schon das künstlerisch bildende Feuer, das also nach Zwecken arbeitet. Die Keime finden sich bei Heraklit in dem Gesetze und Maasse, nach welchem sich das Feuer verwandelt, aber in der stoischen Schule ist wieder die Einwirkung der sokratischen Schule sichtbar, welche den Zweck in den Vordergrund stellte. Diesen Begriff nahmen die Stoiker in ihren Logos mit auf, wenn sie ihn auch häufig zu äusserlieh fassten, und liessen die Vernunft sich zweckvoll bewegen“ (S. 169 f.). „Nach der ganzen Breite, die Heraklit, meist nur ahnungsvoll und dunkel andeutend, seinem Logos gegeben hatte, haben denselben die Stoiker ausgeführt, indem sie nur das Moment des ewigen Wechsels nicht so in den Vordergrund stellten. Was seit dem Ephesier in der Philosophie von bleibender Geltung gefunden war, haben sie damit vereinigt, so weit es in ihre monistische Weltanschauung passte. So finden wir in ihrem Logos die drei Hauptbegriffe, welche in der Philosophie die leitenden sind, Materie, Ursache und Zweck, verbunden“ (S. 172).

Die Zeit „von den Stoikern bis zu Philon“ (S. 173 — 204) war auch für den Logos-Begriff eine Zeit des Eklekticismus. Die pseudo-aristotelische Schrift *περὶ κόσμου* unternimmt es bereits, den transcendenten *νοῦς* des Aristoteles zu verschmelzen mit dem immanenten Gott der Stoiker. Daher eine eigenthümliche Modification des stoischen Pantheismus. „Es wird nämlich hier in einer Weise, wie es früher, so viel mir bekannt, noch nicht vorgekommen, die göttliche Kraft von dem göttlichen Wesen getrennt, so dass man bereits an eine Hypostase der ersteren denken könnte. Während Gott selbst an dem äussersten Ende der Welt seinen Sitz hat, weit über alles Irdische erhaben, so dass er ähnlich wie der Perserkönig sich um das Einzelne gar nicht kümmert, zu hoch und zu hehr, als dass er in die Welt eingehen könnte, durchdringt seine Kraft, ganz in der Weise des stoischen Logos, das All und führt die einzelnen Bewegungen in der Welt aus“ (S. 174 f.). Die einzelnen Gattungen und Arten in der Welt entstehen vermittelst der eigenthümlichen Samen, was ganz stoisch ist. Auch in den Platonismus drang die stoische Weltansicht mehr und mehr ein.

Da dürfen wir uns nicht wundern, wenn die stoische Lehre auch in den Supernaturalismus des Judenthums Eingang fand. „In ein ganz neues Stadium tritt die Lehre vom Logos bei den Alexandrinern, die ohne die besondere Ausbildung dieses Begriffs schwerlich die Bedeutung für uns erlangt haben würden, die sie factisch haben. Freilich sind sie vielmehr Theosophen zu nennen als Philosophen, und ihre ganze Speculation leidet deshalb an grosser Unklarheit, Unbestimmtheit und Ungenauigkeit, so dass es gerade bei den

Hauptbegriffen kaum möglich ist, sie rein und unbegrenzt darzulegen" (S. 184). Der erste, von dem sichere Beweise vorliegen, dass er den Versuch gemacht hat, griechische Philosophie in Uebereinstimmung mit der mosaischen Lehre zu bringen', ist der vielgenannte Aristobulos, welcher als Peripatetiker bezeichnet wird und sich selbst deutlich für einen solchen erklärt, von den Kirchenvätern als Stifter der alexandrinischen Schule angesehen wird. Derselbe hat bereits die Methode, Moses und die griechischen Philosophen in Einklang zu setzen, mittelst der allegorischen Erklärung ausgeübt, welche er vielleicht direct von den Stoikern entlehnt hat. Aehnlich wie der Verfasser des aristotelischen Buchs *περὶ κόσμου* strebt er eine Vermischung der peripatetischen mit den stoischen Lehren an, noch mehr eine Vereinigung des jüdischen Supernaturalismus mit dem stoischen Naturalismus. Da Aristobul nicht blos, wie Heinze (S. 187 f.) sagt, „doch im Ganzen noch zu sehr", sondern unbedingt an der Transcendenz Gottes festhält, schreibt er die Innerweltlichkeit häufig nicht Gott selbst, sondern dessen Kraft zu, die also ähnlich wie in der Schrift *περὶ κόσμου* eine Mittelstellung zwischen Gott und Welt einnimmt. Einen orphischen Hymnus führt er als Zeugniss an *περὶ τοῦ διακρατεῖσθαι θείᾳ δυνάμει τὰ πάντα καὶ γενητὰ ὑπάρχειν, καὶ ἐπὶ πάντων εἶναι τὸν θεόν* (bei Eusebius praep. ev. XIII, 12, 4). Und während Orpheus von dem Einen Gotte singt:

οὗτος δ'ἐξ ἀγαθοῖο κακὸν θνητοῖσι δίδωσι
καὶ πόλεμον κρυόεντα καὶ ἄλγεα δακρυόεντα,

bringt Aristobul die Aenderung:

αὐτὸς δ'ἐξ ἀγαθῶν θνητοῖς κακὸν οὐκ ἐπιτέλλει
ἀνθρώποις· αὐτῷ δὲ χάρις καὶ μῖσος ὀπηδεῖ
καὶ πόλεμος καὶ λοιμὸς ἴδ' ἄλγεα δακρυόεντα.

„Es ist also das gerade Gegentheil von dem gelehrt, was in den angeführten Versen eigentlich stand, und es werden zwischen Gott und Welt Kräfte, nicht bloss schädliche, sondern auch gütige, wie eine Art Mittelstufen eingeschoben, die hier sogar dem Wesen nach von Gott getrennt sind, da er ihnen als *αὐτὸς* geradezu entgegengesetzt wird, und sie Wirkungen herbeiführen sollen, die von Gott nicht unmittelbar ausgehen". Aus Aratos will Aristobul bewiesen haben, *ὅτι διὰ πάντων ἐστὶν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ.* Die Innerweltlichkeit Gottes vermittelt Aristobul allerdings noch vorwiegend in ATlicher Weise durch die Weisheit, aus welcher alles Licht ist, von welcher Salomo (Sp. 8, 22 f.) gesagt, *αὐτὴν πρὸ οὐρανοῦ καὶ γῆς ὑπάρχειν* (bei Euseb. pr. ev. XIII, 12, 13. 14). Von dem göttlichen Logos spricht er noch ziemlich in ATlicher Weise (bei Euseb. pr. ev. XIII, 12, 2): *δεῖ γὰρ λαμβάνειν τὴν θείαν φωνὴν οὐ ῥητὸν λόγον, ἀλλ' ἔργων κατασκευάς, καθὼς καὶ διὰ τῆς νομοθεσίας ἡμῖν ὅλην τὴν γένεσιν τοῦ κόσμου θεοῦ λόγους εἴρηκεν ὁ Μωυσῆς. συνεχῶς γάρ φησιν ἐφ' ἑκάστου Καὶ εἶπεν ὁ θεός καὶ ἐγένετο.* Da will Heinze (S. 191) nur die ATlich gefärbte Auffassung von dem ATlichen Worte Gottes (vergl. Sir. 42, 15) finden. Er kann aber doch in dem gleich folgenden *συνέχεσθαι* der Schöpfung durch Gott (vgl. 9. 15) den stoischen Sprachgebrauch nicht verkennen (vgl. S. 94, Anm. 3). Und Aristobul hat ja (S. 5) den stoischen Logos unverändert aufgenommen aus dem orphischen Hymnus:

εἰς δὲ λόγον θεῖον βλέψας τούτῳ προσέδρευε.

Ihm kann also der stoische Logos nicht ganz fremd gewesen sein.

Bei den jüdischen Weisheitsschriften scheint der Hr. Vf. (S. 193) das Baruch zu früh anzusetzen, wenn er dasselbe gar vor dem Siraciden ernt. Das meine ich doch nachgewiesen zu haben, dass das B. Baruch ı seinem ältern Kerne (7, 1 — 3, 8), wozu ein alexandrinischer Anhang ·ıgekommen ist, nicht bloss das B. Daniel, sondern auch das B. Judith

(um 145 — 143 vor Chr.) bereits voraussetzt (in dieser Zeitschrift 1862, S. 199 f.). Sonst hebt Heinze (S. 192 f.) ganz richtig hervor, dass in der Weisheit Salomo's die göttliche Weisheit offenbar schon mit Zügen des stoischen Logos als eines die Welt durchdringenden *πνεῦμα* ausgestattet ist. „Der pseudonyme Verfasser hat allerdings das lebhafte religiöse Bedürfniss gehabt, den Begriff Gottes möglichst rein und erhaben zu halten, hat demnach eine seiner hervorragenden Eigenschaften gleichsam von ihm abgelöst und zwischen ihn und die Welt gestellt, wobei er häufig daran streift, dem Sinne nach dieser eine Selbständigkeit zu verleihen neben Gott, während er in poetischem Ausdrucke sie vielfach personificirt. In Wahrheit aber ist er nicht dahin gekommen, ihr philosophisch eine Selbstwesenheit zuzuschreiben, und kaum [?] so weit gegangen, als sein muthmasslicher Vorgänger Aristobulos." Der Logos Gottes, welchen Weish. Sal. 9, 1. 16, 2. 18, 15 f. erwähnt, ist freilich so ATlich, dass man zur Erklärung nicht in die griechische Philosophie zu greifen braucht. Man wird sich also auch hier mit der Bedeutung „Wort" zufrieden geben können, jedoch zugestehen müssen, dass im allgemeinen dieses in unserm Buche eine grössere Wichtigkeit erlangt hat als früher in der jüdischen Literatur. „Es wird mit der Weisheit auf ganz gleiche Linie gestellt, und wenn es auch nicht synonym mit dieser gebraucht wird, so doch parallel. Es muss ihm dieselbe Geltung zukommen, wie dieser, was auch daraus hervorgeht, dass es wie die Weisheit selbst allmächtig genannt wird. Ebenso beweist die Personification und die Art ihrer Ausführung, dass dem Worte eine wichtigere Stelle eingeräumt, und dass die Vorstellung der Selbständigkeit wenigstens mit ihm in Verbindung gebracht wird. Es hat also dem Verfasser vielleicht nicht so fern gelegen, auch dem Worte eine Art Mittelstellung zwischen Gott und der Welt einzuräumen, ebenso wie der Weisheit, wenn diese Vorstellung sich auch nicht bis zur Klarheit des Gedankens bei ihm erhoben hat, sondern im Bilde stehen geblieben ist" (S. 202).

Das 2. und 4. Buch der Makkabäer und Pseudo-Aristeas enthalten wenigstens nichts von der kosmischen Bedeutung des Logos. Um so mehr tritt uns die Vollendung der alexandrinischen Logoslehre entgegen bei Philo (S. 204 — 308). Derselbe trug mittelst der allegorischen Erklärung in die jüdischen Religionsurkunden „ein seltsames Gemisch von griechischen Lehrsätzen und Anschauungen" hinein, wobei besonders Platon und die Stoa vertreten sind. Nach den schwachen Anfängen der jüdisch-alexandrinischen Logoslehre, welche wir bisher gefunden haben, muss es doch befremden, was Heinze (S. 215) von Philo sagt: „Er bedient sich des Begriffs als eines schon bereit vorliegenden, ohne seinen Gebrauch besonders zu rechtfertigen, und wir sehen schon daraus, dass er ihn bei der alexandrinischen Philosophie vorgefunden haben muss". Was wird Philo in dieser Hinsicht schon vorgefunden haben? Schwerlich viel mehr als solche Anfänge der Logoslehre, wie wir sie bei Aristobul, Pseudo-Salomo u. s. w. gefunden haben. De somn. I, 19. (Opp. I, 638) lesen wir über Gen. 28, 11 (in kurzer Fassung: *ὑπήντησε τόπῳ· ἔδυ γὰρ ὁ ἥλιος*) die Bemerkung: *ἔνιοι δέ, ἥλιον μὲν ὑποτοπήσαντες εἰρῆσθαι νυνὶ συμβολικῶς αἴσθησίν τε καὶ νοῦν, τὰ νενομισμένα καθ' ἡμᾶς αὐτοὺς εἶναι κριτήρια, τόπον δὲ τὸν θεῖον λόγον, οὕτως ἐξεδέξαντο· ἀπήντησεν ὁ ἀσκητὴς λόγῳ θείῳ δύσαντος τοῦ θνητοῦ καὶ ἀθρωπίνου φέγγους.* Einige hatten also, da Philo schrieb, den *τόπος* schon auf den göttlichen Logos gedeutet. Aber wissen wir, wie lange vor Philo diese Deutung ar' gestellt ward? Und sollte der göttliche Logos hier schon den vollen ph' lonischen Sinn haben? Bei der Vieldeutigkeit des Logos in Philo's Schrifte kann ich es nicht beweisend finden, wenn Heinze (S. 216) sagt: diese göttliche Logos könne nicht wohl, wie Zeller meint, die göttliche Vernun

in rein stoischem Sinne sein, die von Gott dann nicht getrennt wäre, weil er in diesem Falle von dem philonischen Logos, der unmittelbar vorher erwähnt ist, hätte unterschieden werden müssen, was aber mit keinem Worte geschieht. Philo geht gar nicht darauf aus, seinen Logos von dem stoischen zu unterscheiden. Und kann man den göttlichen Logos nicht auch mehr ATlich von dem offenbarenden Worte Gottes im Unterschiede von menschlichem Lichte verstanden haben? Noch weniger beweist eine andere Stelle in derselben Schrift, aber nicht, wie Heinze angiebt, II, 69, sondern II, 37 (Opp. I, 691): ἀλλ', ὡς ἔοικε, πλήρη τοῦ σοφίας νάματος τὸν θεῖον λόγον διασυνίστησι (Ps. 65, 10), μηδὲν ἔρημον καὶ κενὸν ἑαυτοῦ μέρος ἔχοντα, μᾶλλον δέ, ὡς εἶπέ τις, ὅλον δι' ὅλων διαχεόμενον καὶ αἰρόμενον εἰς ὕψος. Gott weiss, wer und in welchem Zusammenhange das gesagt hat. Aehnlich ist schon das heraklische Wort (bei Heinze S. 24): θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτόν, ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι. Man vergleiche auch die stoische Lehre (ebdas. S. 116 Anm. 2): τὴν δὲ φύσιν ἐμφύσησιν οὖσαν καὶ διάχυσιν τῶν ὑπ' αὐτῆς ἀνοιγομένων καὶ λυομένων λόγων καὶ ἀριθμῶν. Dass die eigenthümliche Logoslehre Philo's schon ein vorgefundenes Erbstück sein sollte, ist keineswegs erwiesen.

Die ganze Logoslehre Philo's geht darauf zurück, dass mit dem transcendenten Gotte des Judenthums und des Platonismus die Seite der Offenbarung Gottes, welche schon die jüdische Religion enthielt, und der innerweltliche Gott des Stoicismus in dem Begriffe des göttlichen Loges verknüpft werden. Eben weil der transcendente Gott den Hintergrund bildet, kann Philo den sich offenbarenden und innerweltlichen Gott so stoisch darstellen, dass man nur durch die allegorische Schrifterklärung noch an sein Judenthum erinnert wird (S. 229). Die eigenthümliche Verbindung der absoluten Transcendenz Gottes mit einer Art von stoischem Pantheismus nennt Heinze (208, vgl. S. 210 Anm. S. 253) eine von den vielen Inconsequenzen der philonischen Speculation. Aber das ist eben so bezeichnend für Philo, dass die Transcendenz und die Immanenz Gottes bei ihm völlig auseinanderfallen. Abgesehen von der Transcendenz Gottes und der Präexistenz der Materie, welche als ein platonisches Erbstück mit der ATlichen Schöpfungslehre in einen gewissen Widerstreit geräth (S. 210, Anm.), finden wir bei Philo den stoischen Logos vollständig wieder, was schon Zeller mit Nachdruck geltend gemacht hat. Der Logos stellt aber nicht bloss die Innerweltlichkeit Gottes dar, sondern namentlich die Vermittlung zwischen Gott und der Materie, deren Abstand Zwischenwesen nöthig machte. Auf solche, bei der Schöpfung gemischter Wesen betheiligte Kräfte bezieht Philo schon vor den Gnostikern die Gen. 1, 26 in den Worten ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν angeredete Mehrheit (de profugis §. 13, Opp. I, 556). „Fassen wir nun die einzelnen Motive, die Philon vorbringt, um die Nothwendigkeit der Mittelwesen zu erweisen, zusammen, so ist es die grosse Kluft zwischen Gott und Welt, zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen, anders ausgedrückt, zwischen dem Sein und zwischen dem Werden, welche die unmittelbare Verbindung unmöglich macht. Da aber eine solche hergestellt werden muss, einmal um die Welt der Erscheinungen hervorzubringen, zweitens um sie zu erhalten, und drittens um den Zug des Menschen nach oben zu befriedigen, so mussten vermittelnde Kräfte eingeführt werden. — Zur nähern Bestimmung dieser Wesen bietet Philon einen grossen Apparat auf, ohne doch in seinen letzten Resultaten zur vollen Klahrheit zu gelangen. Es ist eine ganze Stufenleiter verschiedener Vorstellungen, die er von ihnen hat, in ihren letzten Enden mit einander gar nicht zu vereinigen, eine ganze Reihe von Namen, die er ihnen beilegt, um die verschiedenen Seiten und Thätigkeiten zu



bezeichnen, aber schliesslich gipfelt doch alles in der Lehre vom Logos“ (S. 214 f.).

Zunächst ist der philonische Logos zu betrachten als kosmisches Princip, und zwar hier in seiner doppelten Eigenschaft, als Bildner der Welt und als Erhalter derselben (S. 216). Derselbe schliesst auch die platonische Welt der Ideen in sich, ja ist selbst die Idee der Ideen. Die ganze Ideenlehre des Platon hat Philon den Hauptzügen nach in seine Logoslehre übertragen (S. 225). Nicht minder begreift der philonische Logos aber auch die wirkenden *λόγοι* der stoischen Philosophie in sich. Zugleich schliesst Philon bei der Lehre von der Weltbildung sich auch an das schöpferische Wort Gottes im Alten Test. an (229 f.). Da nun Philo die stoische Unterscheidung des *λόγος ἐνδιάθετος* und des *λόγος προφορικὸς* auch bei seinem Logos erwähnt, so fragt es sich, ob und inwiefern in demselben eine entsprechende Zweitheilung zu finden ist. Heinze (S. 232 f.) erörtert in dieser Hinsicht die Stelle vit. Mos. III, 13 (Opp. II, 154), wo Philo einen doppelten Logos, im All und in dem Menschen unterscheidet und beide wieder doppelt theilt, jenen in Bezug auf die unkörperlichen und urbildlichen Ideen, aus welchen der *νοητὸς κόσμος* gebildet ward, und in Bezug auf deren Abbildungen in der sinnlichen Welt, diesen als *ἐνδιάθετος* und *προφορικός*. Da finde auch ich eine gewisse Zweitheilung in dem göttlichen Logos selbst, entsprungen aus der Verbindung des Platonismus mit dem Stoicismus. Den Begriff des *λόγος σπερματικὸς* hat Philo nicht so, wte die Stoiker, verwerthet, da mit ihm zu sehr die Vorstellung des Materiellen verbunden sein mochte (S. 239). Schliesslich wird der Logos mit der ATlichen Weisheit, welche aber doch merklich zurücktritt, einsgesetzt (S. 251 f.). „Wir haben gesehen, wie der Logos wirkt, zunächst als Bildner der Welt, dann als Erhalter derselben; wie er die Ideen in sich zusammenfasst und ihre Einheit ist; wie er in demselben Verhältniss zu den *δυνάμεις* steht. Wir haben ferner gesehen, wie er identisch ist mit dem ATlichen Schöpferwort und mit der ATlichen Weisheit als kosmischem Princip, und wir haben uns auf diese Weise seine Bedeutung der Welt im Ganzen, dem Makrokosmos gegenüber klar gemacht“ (S. 256 f.). In dem Mikrokosmos, dem Menschen, bethätigt sich der Logos nicht minder immanent, so dass Philo ganz nach der stoischen Emanationstheorie, den menschlichen Geist als ein Stück der Allseele, als einen Ausfluss des göttlichen Logos ansieht (S. 257 f.).

Kann Philo nun den göttlichen Logos schon als persönlich gedacht haben? Heinze (S. 280 f.) setzt treffend auseinander, dass der philonische Logos als selbstwesentlich, d. h. als Hypostase, gedacht sein muss. Die Entstehung des Logos ist Philo geneigt. sich als Emanation vorzustellen, bleibt jedoeh auf halbem Wege stehen. Zu einem ähnlichen Ergebniss kommt der Hr. Vf. (S. 291 f.) bei der Frage, ob Philo seinen Mittelwesen Persönlichkeit zugeschrieben habe oder nicht. Bei der grossen Vorliebe Philo's zu Personificationen kann Heinze die Persönlichkeit des Logos auch dadurch noch nicht erwiesen finden, dass derselbe *δημιουργός*, *ὑπηρέτης*, *οἰνοχόος*, *ἱερεύς*, *πρεσβευτής*, *ἱκέτης*, auch *ἄνθρωπος θεοῦ*, *δεύτερος θεὸς* genannt wird. Er kann es auch nicht überzeugend finden, wenn der Logos häufig als Engel oder Erzengel auftritt. Nur durch eine einzige Stelle findet er sich gezwungen, dem philonischen Logos Persönlichkeit zuzuschreiben: de somn. I, 21 p. 640: *εἰδέναι δὲ νῦν προσήκει, ὅτι ὁ θεῖος τόπος καὶ ἡ ἱερὰ χώρα πλήρης ἀσωμάτων ἐστὶ λόγων· ψυχαὶ δέ εἰσιν ἀθάνατοι οἱ λόγοι οὗτοι. τούτων δὴ τῶν λόγων ἕνα λαβών* (Jacob), *ἀριστίνδην ἐπιλεγόμενος τὸν ἀνωτάτω, καὶ ὡσανεὶ σώματος ἡνωμένου* (l. *ἡττωμένου*, vgl. p. 641 *ἡττᾶσθαι δοκοῦσα*) *κεφαλῆς πλησίον* (*πλησίον* om. Heinze) *ἱδρύεται, διανοίας τῆς ἑαυτοῦ.*

καὶ γὰρ αὕτη τρόπον τινὰ τῆς ψυχῆς ἐστι κεφαλή. ποιεῖ δὲ τοῦτο πρόφασιν μὲν ὡς κοιμηθησόμενος, τὸ δ' ἀληθὲς ὡς ἀναπαυσόμενος ἐπὶ λόγῳ θείῳ καὶ σύμπαντα ἑαυτοῦ τὸν βίον κουφότατον ἄχθος ἐπαναθήσων ἐκείνῳ. „Hier werden also die Logoi und auch der höchste Logos zu den Seelen gerechnet, und mit der Seele scheint in diesem Falle auch unzweifelhaft die Persönlichkeit verbunden." Aber die ἀσώματοι λόγοι werden nicht anders Seelen sein, als die Seelen überhaupt Ausflüsse des göttlichen Logos sind. Und diese Seelen sind ja die Engel, welche Jakob auf der Leiter hinauf und herab steigen sieht (S. 22 p. 641 sq.) Wenn nun der Stein, welchen Jakob sich zu Häupten legt, der oberste von diesen λόγοις gewesen sein soll, welchen der Athlet, wie wenn sein Leib erläge, an sein Haupt, d. h. an seine Gesinnung, legt, um zu zeigen, dass er mit der Last des Lebens auf dem göttlichen Logos ruhen will: so ist damit wohl die höchste Theilkraft des Logos, welche hier in Betracht kommt, aber noch keineswegs der Logos selbst zu den Seelen gerechnet. Dass die göttlichen Logoi hier als Seelen bezeichnet werden, rührt von der Rücksicht auf die Engel der Himmelsleiter her. So werden sie auch sonst für Engel erklärt, de post. Cain. §. 26 (Opp. I, 242, entsprechend den Arten der Tugend), de sobriet. §. 13 (Opp. I, 402) de confus. ling. (Opp. I, 409) vgl. de somn. I, 12. 13, 19, 23, 25. (Opp. I, 631 sp.). Aber sie sind auch ganz unpersönlich die Speise der Seelen, Leg. Alleg. III, 56 (Opp. I. 119). de mutat. nom. §. 48 (Opp. I, 619). Sie sind ferner die göttlichen νόμοι, Leg. Alleg. III, 72 (Opp. I, 128), de post. Cain. §. 25 (Opp. I, 241), de dec. orac. §. 3, Opp. II, 182), auch Tugenden, de confus. ling. §. 17 (Opp. I, 417), Gedanken, de migr. Abr. § 15 (Opp. I, 448), Werke des Weisen, ebdas. §. 23 (Opp. I, 456). Um so weniger ist darauf zu bauen, dass die Logoi, wenn es der Zusammenhang bietet, für Seelen und Engel erklärt werden. Und noch weniger erscheint in der obigen Stelle der göttliche Logos unzweifelhaft als Persönlichkeit. Uebrigens sagt Heinze (S. 294) selbst, dass Philon selbst sich in dieser Hinsicht nicht klar geworden ist, ja dass die Alten in ihre Philosophie den Begriff der Persönlichkeit gar nicht aufgenommen hatten. Die ganze Frage nach der Persönlichkeit des philonischen Logos könne mit Ja oder Nein, oder auch weder mit Ja noch mit Nein beantwortet werden.

„Trotz des Mysticismus, trotz der Widersprüche, die sich vielfach in seiner Logoslehre finden, ist es Philon doch, der den Begriff des Logos als eines Mittelwesens zwischen Gott und der Welt zu einem gewissen Abschluss gebracht hat, wenn auch nicht in rein philosophischer Weise, da häufig die theologische und theosophische Färbung vorwaltet" (S. 297).

Den Abschluss des trefflichen Buchs bilden die Neuplatoniker (S. 298—329), durch welche nichts wesentlich Neues gewonnen wird.

Die geschichtliche Entwickelung des christlichen Logosbegriffs überlässt Heinze (S. 330 f.) den Theologen. Den Zusammenhang desselben mit der griechischen Philosophie haben schon im Alterthum Heiden wie Christen anerkannt. Einerseits hat der Neuplatoniker Amelius den Logos des pantheistischen Heraklit mit dem des „Barbaren" Johannes als einerlei zusammengestellt. Andererseits hat Augustinus (Confess. VII, 9) eingestanden, dass er in platonischen Schriften alles gefunden habe, was der Prolog des Johannes-Evg. enthalte, mit Ausnahme der Lehre, dass der Logos Fleisch geworden sei, dass er in sein Eigenthum gekommen, und die Seinen ihn nicht [illegible]enommen hätten. Heinze (S. 331) sagt: „Im Christenthum ist der [illegible]s concrete Gestalt geworden, bei den heidnischen Philosophen war er [illegible]llgemein in der Welt verbreitet. Hier liegt die Grunddifferenz".

A. H.

Corpus Apologetarum christianorum saeculi secundi. edidit Io Car. Th. eques de Otto. Vol. IX. Hermias. Quadratus Aristides Aristo Miltiades Melito Apollinaris. insunt et Prolegomena Maraniana. Ienae 1872. A. u. d. T. Hermiae philosophi irrisio gentilium philosophorum. Apologetarum Quadrati Aristidis Aristonis Miltiadis Melitonis Apollinaris reliquiae. illam ad optimos libros mss. nunc primum aut denuo collatos rescensuit prolegomenis adnotatione versione instruxit hos undique collegit praemissis dissertationibus edidit commentariis illustravit Ia. Car. Th. eques de Otto insunt et Marani prolegomena in Iustinum Tatianum Athenagoram Theophilium Hermiam cum specimine lithogr. codicis Hermiae Vindobonensis. Ienae 1872. 8. 21 et 535 pagg.

Der verdiente Herausgeber hat mit diesem Bande sein grosses, in den 5 ersten Bänden wiederholt erschienenes Corpus apologetarum vollendet, und man hat alle Ursache, diese Vollendung mit Freuden zu begrüssen.

Des Hermias kurze „Verspottung“ der heidnischen Philosophen ist nach den bessern codd. Vindob. Monac. Ottobon. Leidens., mit Berücksichtigung der spätern (Anglic. Monac. 2. 3. Vatic.) sorgfältig herausgegeben mit kritischen und exegetischen Anmerkungen, auch mit der verbesserten lateinischen Uebersetzung Seiler's versehen. Ganz unbenutzt waren bisher namentlich die codd. Vindob. Monac. 1. Auch die Ausgaben sind mit gewohnter Sorgfalt benutzt. Das Zeitalter des christlichen Philosophen setzt uns Otto in das Ende des zweiten Jahrhunderts. C. 2. p. 176 B. ist der Druckfehler θεῶ st. θέω erst hinterher (p. 534) beseitigt. C. 3. p. 176 D. ὁ Παρμενίδης τὸν Ἀναξαγόραν τῆς ἐμῆς [ergänze γῆς, nicht γνώμης] ἐξήλασεν, Parmenides hat den Anaxagoras aus meinem Lande verbannt. Am Ende ist gar τῆς ἐμῆς γῆς oder τῆς γῆς zu lesen.

Bei dem Wiederabdruck der Prolegomena des Maranus (p, 34 — 330), hat Otto manche Druckfehler stillschweigend berichtigt. Sehr dankenswerth ist die sorgfältige Sammluug und Erörterung der Reliquiae apologetarum (p. 331 — 512). Davon wird man sich jedoch nicht überzeugen können, dass der christliche Philosoph von Athen Quadratus, welcher um 124 dem Kaiser Adrianus in Griechenland eine Apologie für die Christen übergab, verschieden gewesen sein sollte von jenem Quadratus, welcher, wie Dionysius von Korinth bei Eusebius KG. IV, 22, 3 berichtet, nach dem Märtyrertode des Publius Bischof von Athen ward (p. 355 sq.). Womit will man beweisen, dass dieser Bischof Quadratus von Athen noch später gelebt haben sollte, als der Apologet Quadratus von Athen? Hieronymus Epi. 70 (84) wird guten Grund gehabt haben, den Apologeten Quadratus ausdrücklich als Bischof von Athen zu bezeichnen. Von der christenfreundlichen Verfügung Adrian's an Minucius Fundanus (p. 335. 436) sollte man gar nicht reden, ohne die gewichtigen Bedenken Keim's (theol. Jahrbb. 1856, S. 387 f.) gegen die Aechtheit zu erwähnen. Bei den 7 Himmeln des Aristo von Pella (p. 357. 363) hätte wohl auch, was der Unterz. (clem. Recogn. u. Hom. S. 88) beigebracht hat, Berücksichtigung verdient. Auch der Valentinianer Marcus (bei Irenäus adv. haer. I, 14, 7) hat 7 Himmel gelehrt. Den Melito von Sardes will Otto (p. 386 sq.) nicht als Montanisten angesehen wissen. Aber an der Grenze des Montanismus stand er jedenfalls. Melito's Anthropomorphismus wird unbefangen anerkannt (p. 394 sq.) Seine Schrift περὶ φιλονεξίας (p. 408) hätte wenigstens hinterher in περὶ φιλοξενίας berichtigt werden sollen. D Melito in den Eklogen (p. 414) nur 21 Bücher des Alten Test. nicht in vollen Zahl des hebräischen Alphabets (72), aufzählt, ist nicht zu erk aus absichtlicher Uebergehung des B. Esther (p. 439). · Origenes zu P

(bei Euseb. KG. VI, 25, 2) will die Zahl 22 voll machen, zählt auch das B. Esther schliesslich auf. Und doch ist unabsichtlich ein Buch ausgefallen, wahrscheinlich das Buch der 12 Propheten. So wird auch bei Melito nur zufällig ein Buch fehlen, wenn es nicht Esther sein solle, etwa die Klagelieder Jeremiä. Uebrigens hat Otto auch die im Syrischen erhaltene Rede des Philosophen Melito vor dem Kaiser Antoninus, deren Aechtheit er (p. 379 sq.) mit guten Gründen verwirft, nicht bloss in lateinischer, mit Hülfe des Wiener Orientalisten Eduard Sachau berichtigter, Uebersetzung, (p. 423 — 432) eingereiht, sondern auch nebst den kleinern, im Syrischen erhaltenen Bruckstücken dieses Apologaten syrisch angehängt (p. 497 — 512). Die Reihe der nur bruchstückweise bekannten Apologeten beschliesst Claudius Apollinaris (p. 479 — 495). Vier sorgfältige Indices (p. 513 — 533) erhöhen die Brauchbarkeit des empfehlenswerthen Buchs. A. H.

A. Lutterbeck, die Clementinen und ihr Verhältniss zum Unfehlbarkeitsdogma. Giessen 1872. 8. VI. und 85 S.

Eine Schrift gegen das römisch-katholische Unfehlbarkeitsdogma. Da werden manche Protestanten von vorn herein Beifall klatschen. Noch mehr. Der Hr. Vrf. hat als ehemaliges Mitglied der katholisch-theologischen Facultät zu Giessen die Ungunst des Romanismus erfahren und ist als „Professor der classischen Philologie“ in die philosophische Facultät versetzt worden. Wer wird einen solchen Schriftsteller tadeln mögen? Dennoch kann ich die vorliegende Leistung in wissenschaftlicher Hinsicht nicht für genügend halten.

In seiner Denkschrift an Pius IX (Giessen 1870) hat Lutterbeck die seitdem von mehreren Andern mit Beifall aufgenommene Vermuthung ausgesprochen, dass das vor Kurzem von den Jesuiten aufgedrungene Unfehlbarkeitsdogma zwar bezüglich seiner Aufnahme in die Kirche sehr neu, aber doch nach seinem Dasein ausserhalb und theilweise auch innerhalb der Kirche schon sehr alt sei, indem es höchst wahrscheinlich seinen Ursprung den Judaisten verdanke, einer christlichen Secte, die bekanntlich schon um die Mitte des ersten christlichen Jahrhunderts entstanden (Apg. 15, 5) und später bis auf unsere Tage herab nie ganz verschwunden sei. Wo sind denn aber heutzutage noch Judaisten? Lutterbeck weist uns auf die Jesuiten hin. Aber würde die Wesenseinheit der Jesuiten mit den Judaisten, selbst wenn sie richtig wäre, genügen, um diesen das Unfehlbarkeitsdogma in die Schuhe zu schieben?

Die Judaisten, sagt der Hr. Vrf., gaben sich den Schein, als ob sie, lediglich auf Seiten der Judenapostel stehend, namentlich den Jakobus, Petrus, Johannes — und zwar eben in dieser eigenthümlichen Reihenfolge — als die „Grundsäulen“ betrachteten, auf denen der ganze Bau der Kirche beruhe (Gal. 2, 9). Zur Unterscheidung von Andern haben sie sich bereits eines Ausdrucks bedient, der in ihrem Munde genau dem Sinne des in neuerer Zeit gebrauchten Schibolets von „Petrus dem Grundfelsen der Kirche“ entsprochen haben muss. Diese ihre angebliche Autorität diente ihnen jedoch — wie auch die neuere Behauptung den höchst thörichten und vergeblichen Wunsch einer Maassregelung der Wissenschaft in sich schliesst — nur zum Vorwurf, den Apostel Paulus zu bekämpfen, dessen Vorgehen die Judaisten damit verdächtigten und verwarfen, indem sie seinen Grundsatz bei der Heidnubekrung, die Beseitigung des mosaischen Gesetzes, für irrig erklärten. Allein gerade dieser ihrer Anschuldigung lässt Lutterbeck die sämmtlichen Apostel entgegengetreten sein, welche stets und überall die Einstimmigkeit mit Paulus bezeugt haben sollen, wie aus Apg. 15, 23—29, den katholischen Briefen u. s. w. erhelle. [Wer kann es dann begreifen, dass die Judaisten die Urapostel, von welchen sie abgewiesen wurden, beharrlich

auf den Schild erhoben?] Aus den drei, speciell gegen die Judaisten gerichteten, paulinischen Briefen, an die Galater, Römer, Hebräer [NB. auch der Hebräerbrief von Paulus] gewinnt Lutterbeck ein solches Bild der Judaisten, dass man es ihnen wohl zutrauen dürfe, ihrem Benehmen wie ihren Ueberzeugungen habe eine Gesinnung zu Grunde gelegen, wie sie das Unfehlbarkeitsdogma verlangt. Den alten Judaisten wird also der Infallibilismus auf den Kopf zugesagt. Gewiss nur einem Judaisten, sagt unser Verfasser, habe es ja zuerst einfallen können, das Wort Christi Mt. 23, 2 f. über die Kathedra des Moses in so eigenthümlicher Weise auszulegen, wie es in der Unfehlbarkeitslehre allgemein und bis herab auf das vaticanische Dogma geschieht. „Wir meinen die für jeden Vernünftigen fast unbegreifliche Sonderbarkeit, dass das, was im Munde Christi offenbar ein Tadel der pharisäischen Heuchelei war, geradezu umgekehrt als ein Lob der angeblich höchsten und für unerschütterlich ausgegebenen Auctorität des alten und im Zusammenhange damit auch des neuen Bundes angesehen wird, ausserdem aber auch noch dazu dienen soll, eine Art Erklärung von der Möglichkeit dieser Autorität zu geben, indem sie ihre Worte rettet, während sie ihre Thaten preisgiebt, und da auch das noch nicht genügt, zugleich die Worte unterscheidet in amtlich und nicht amtlich gesprochene, so dass bloss die erstern unfehlbar sein sollen! Eine so offenbar rabulistische Auslegung kann, wie ich schon damals bemerkte, gewiss nur von einem Judaisten erfunden sein und auch nur von Gesinnungsgenossen eines solchen für statthaft gehalten werden, während alle Andern wissen, dass Christus durch Wort und That die Autorität der jüdischen Schriftgelehrten und Pharisäer für immer gestürzt hat“(S. 4). Allein auch der vierte Evangelist, welchen Niemand für einen Judaisten halten wird, hat an das Amt des jüdischen Hochpriesters eine Prophetie geknüpft (Joh. 11, 51). Und auch der paulinische 2. Brief an Timotheus 1, 6 kennt ein amtliches Charisma, welches durch Handauflegung verliehen ist. Jetzt meint Lutterbeck im Stande zu sein, „nicht blos vermuthungsweise auszusprechen, sondern auch historisch darzuthun, dass es allerdings ein erklärter Judaist des zweiten christlichen Jahrhunderts gewesen ist, der, so weit unsere christliche Literatur zurückreicht, zuerst die Unfehlbarkeit im vollen Sinne, d. h. die Unfehlbarkeit mit Einschluss und auf Grund der Kathedra-Theorie als ein ausschliessliches Vorrecht des obersten christlichen Bischofs, was nämlich jener Judaist unter diesem verstand, aber zugleich auch schon mit dem Anfang einer Ueberleitung dieses seines Begriffs auf den Bischof zu Rom, als ein Dogma, oder als eine schlechthin anzunehmende christliche Wahrheit aufgestellt hat — und ferner, dass etwa 70 Jahre nach der ersten theoretischen Entwickelung dieser von ihrem Urheber nach allen Beziehungen judaistisch gefassten Lehre eben dieselbe Lehre, zwar mit Abstreifung einiger gar zu grellen Bestimmungen darin, aber doch mit Feststellung des Hauptpunktes, worauf es dabei ankam, in der Kirche praktisch zu werden begonnen hat, allerdings vorerst nur vorübergehend, dann aber immer von neuem aufflammend und allmälig sich festsetzend an eben jener Stelle“, bis sie Gelegenheit fand, sich weiter auszubreiten und endlich am 18. Juli 1870 die conciliarische Geltung eines „römisch“ katholischen Dogmas zu erlangen. Weil dieser Vorgang „ein Licht wirft auf die sehr dunkle Entstehungsgeschichte des römischen Papstthums und die Frage, ob und wie weit es sich stets häretischen Einwirkungen unzugänglich erwiesen hat,“ hielt Lutterbeck es für statthaft und angemessen, diese historische Untersuchung ohne weitere Nebenrücksichten anzustellen und ihr Ergebniss der wissenschaftlichen Welt zur weitern Erörterung vorzulegen.

Den Beweis für die Thatsache, dass ein Judaist der Erfinder des Unfehlbarkeitsdogmas gewesen ist, findet Lutterbeck in den Clementinen, d. h.

den Homilien des römischen Clemens. Warum in den Homilien, und nicht in den, wie ich seit 1848 bewiesen zu haben meine, ältern und ursprünglichern Recognitionen? Das vielerörterte Verhältniss der Clementinen zu den Recognitionen will Lutterbeck (S. 7) ganz bei Seite lassen, entscheidet es aber ohne weiteres, indem er die Recognitionen nach Fontanini (bei Schliemann, Clementinen, 1844, S. 326) erst 211 — 231 n. Chr. geschrieben sein lässt, die Homilien dagegen auf eigene Hand schon um 135 ansetzt. Fontanini's Urtheil beruhte auf der Meinung, dass Rec. IX, 27 schon die Ertheilung des römischen Bürgerrechts an alle römischen Provinzialen voraussetze, wovon sich weder Bunsen (Ignatius von Antiochien, 1847, S. 191 f.), noch ich (clem. Recogn. u. Hom., 1848, S. 312. 334) überzeugen konnten. Dass die Homilien aber schon so früh geschrieben sein sollten, ist eine Behauptung, welche auf sehr schwachen Füssen steht.

Vor den Homilien finden wir jetzt den Brief des Petrus an Jakobus nebst der Betheuerung (*διαμαρτυρία*) des Jakobus und den Brief des Clemens an Jakobus. Von dem letzteren Briefe sagt Lutterbeck (S. 9 f.), dass er von dem Verfasser der Homilien herrühre. Denselben Brief hat aber Rufinus auch vor den Recognitionen gefunden, vor welchen noch Photius (Bibl. cod. 112. 113) bald den Brief des Petrus, bald den des Clemens an Jakobus vorfand (s. m. clem. Rec. u. Hom. S. 27 f.). Dass der Brief an Clemens nun gerade zu den Homilien gehören müsse, ist eine blosse Behauptung, welcher ich die Nachweisung seiner nähern Uebereinstimmung mit den Recognitionen gegenüberstellen kann (Z. f. w. Th. 1869, S. 356 f.). Dass der Brief des Petrus nebst der Diamartyria nicht von den *Πέτρου ἐπιδημίοις κηρύγμασι*, deren Auszug Clemens übersendet, sondern von den Kerygmen des Petrus handeln, muss auch Lutterbeck (S. 11 f.) anerkennen. Anstatt nun aber die Spur jener Kerygmen in den Recognitionen weiter zu verfolgen, bleibt er in der, wirklich längst widerlegten, Fictionshypothese stecken. Ohne alle Bedenken führt er den Brief des Petrus nebst der Diamartyria auf denselben Verfasser, wie den Brief des Clemens zurück. Bloss zur Beglaubigung der Aechtheit der Petrus-Reden soll der unbestrittene Pseudo-Clemens den Pseudo-Petrus von seinen Kerygmen an Jakobus haben schreiben, den Jakobus die Geheimhaltung derselben für Beschneidungschristen haben einführen lassen (S. 14). Wie ist es aber nur möglich, den grossen Abstand des Clemensbriefs, welcher die beiden Clemens-Schriften (ursprünglich die Recognitionen) einleitet, von dem Petrusbriefe nebst der Diamatyria, diesen Einleitungsschriften der Kerygmen des Petrus, ganz zu verkennen! In den letztgenannten Schriften wird das wahre Christenthum noch so an die Beschneidung gebunden, dass unbeschnittene Christen von jeder Mittheilung jener Kerygmen schlechthin ausgeschlossen werden. In den Clemens-Schriften dagegen wird der Heidenchrist Clemens zu dem vertrautesten Gefährten des Petrus gemacht, welcher dessen Lehrreden mitzutheilen hat. Lutterbeck (S. 43) sagt selbst, bei dem Petrus der Homilien merke man nichts von der Nothwendigkeit der Beschneidung auch für die Heidenchristen. „In dieser Beziehung ist er weniger Judaist als Jakobus, der dies von den Bischöfen in Jerusalem und allen Männern, denen er in seiner Gemeinde [nein: denen man überhaupt] Vertrauen schenken soll, verlangt". Da muss man doch wirklich die Augen verschliessen, wenn man in dem Briefe des Heidenchristen Clemens, welcher sich dem Jakobus gar als Nachfolger des Petrus in dem römischen Episkopate [illegible]ndigt, noch den Verfasser der Diamartyria erkennen will. Dass die Cle[illegible]inen aber nicht nach 135 n. Z. geschrieben sein sollen (S. 13 f. 74), [illegible] gar nicht auf den Pseudo-Clemens (des Briefs an Jakobus, der Recog[illegible]en und der Homilien), sondern nur auf den Ante-Clemens oder Pseudo-

Petrus (des Briefs an Jakobus, der *Κηρύγματα* und der *Περίοδοι Πέτρου*) zu. Seit jenem Jahre gab es nämlich kein jüdisch-legitimes Bisthum in Jerusalem mehr, unbeschnittene Bischöfe traten an die Stelle der Beschnittenen, Beschneidungschristen wurden in der neuen Aelia Capitolina nicht einmal geduldet (vgl. Euseb. KG. III, 35. IV, 5 f. Sulpic. Severus Hist. sacr. II, 31). Die Beschneidungschristengemeinde als den bleibenden Vorort der Christenheit finden wir in dem Petrusbriefe nebst der Diamartyria und den Kerygmen des Petrus, so weit sie aus Clem. Recogn. I, 20 sq. III, 75 noch erkannt werden können. Als bleibender Vorort der Christenheit steht die juden-christliche Urgemeinde noch in den *Περιόδοις Πέτρου* da, welche doch schon auf die Bekehrung der Heiden ausgehen. Und diese Schrift ist am ursprünglichsten erhalten in den Recognitionen IV, 35, wo Petrus zu den Heiden sagt: propter quod observate cautius, ut nulli doctorum credatis, nisi qui Iacobi fratris domini ex Hierusalem detulerit testimonium v e l e i u s q u i c u n q u e p o s t i p s u m f u e r i t. Aber die Homilien (XI, 35) kennen den Jakobus an der Spitze der Urgemeinde nur noch als das persönliche Oberhaupt der Christenheit, von dessen Nachfolgern sie schon absehen, ein Umstand, welchen L u t t e r b e c k (S. 71. 82) ganz übersieht. Petrus verordnet hier nur, dass man keinen Apostel, Lehrer oder Propheten annehmen soll, *μὴ πρότερον ἀντιβάλλοντα* (ein unbestimmter Ausdruck) *Ἰακώβῳ τῷ λεχθέντι ἀδελφῷ τοῦ κυρίου μου καὶ πεπιστευμένῳ ἐν Ἱερουσαλὴμ τὴν Ἑβραίων διέπειν ἐκκλησίαν καὶ μετὰ μαρτύρων προσεληλυθότα πρὸς ὑμᾶς*. L u t t e r b e c k (S. 75) hat freilich aus der Diamartyria herausgebracht, dass Pseudo-Clemens erwartet hatte, „der, zur Zeit noch junge, Sohn des Jakobus würde dessen Nachfolger im Bisthum werden". Allein auch aus andern Anzeichen erhellt schon, dass die Homilien beträchtlich nach 135 u. Z. verfasst sind. Pseudo-Clemens mochte überhaupt auch nach der Zersprengung der christlichen Urgemeinde immer noch an Jakobus berichten, weil er sich einmal in die Urzeit des Christenthums zurückversetzte.

Dürfen wir nun den falschen Clemens wirklich schon als den Erfinder der päpstlichen Unfehlbarkeitslehre ansehen? Derselbe schreibt wohl „an den Bischof der Bischöfe, der da verwaltet die heilige Hebräer-Gemeinde in Jerusalem und die überall durch Gottes Vorsehung gut begründeten", erkennt also in Jakobus schon einen obersten Bischof an. Aber die Kathedra-Theorie ist doch bei Pseudo-Clemens, dem Nachfolger auf dem römischen Stuhle des Petrus, noch so allgemein, dass jeder Bischof mit der Kathedra Christi betraut ist (Epi. c. 17.) Auch in den Homilien nimmt jeder Bischof die Stelle Christi ein (III, 66), sitzt auf der *καθέδρα* (III, 60) oder dem *θρόνος* (III, 70) Christi. Aber obwohl der Pseudo-Clemens der Homilien den Moses und Christum gar für eine und dieselbe Person, für zwei aufeinander folgende Erscheinungen des Adam-Christus erklärt (S. 52), ist er doch fern davon, die Kathedra des Moses (Mt. 23. 2 f.) mit dem Throne Christi so einszusetzen, wie L u t t e r b e c k (S. 71) sagt, hält beide vielmehr noch bestimmt auseinander (III, 70). Und wo steht das Mindeste von der Unfehlbarkeit? Unser Verf. gesteht selbst (S. 80), dass der Ausdruck „Unfehlbarkeit" (*ἀναμαρτησία*, infallibilitas) in den Clementinen noch nirgends für diesen „schlechtsinnigen" (schlechthinnigen?) Vorzug des Kirchenhauptes gebraucht wird. L u t t e r b e c k (S. 20) betrachtet den Pseudo-Clemens auch als den Urheber der Erklärung von Mt. 16, 18, „dass Petrus persönlich, nicht blos der, den er bekannt hatte, Christus (1 Kor. 3, 11) der Fels und das Fundament der Kirche sei, Petrus also seinen Namen geradezu von sich einem Felsen, nicht von einem Felsen, d e r e i n a n d e r e r a l s e r w habe." Aber wird denn Mt. 16, 18 ein Anderer als Petrus für den Fe

der Kirche erklärt? Hatte Pseudo-Clemens nicht ein volles Recht, den Petrus in jener Stelle als τῆς ἐκκλησίας θεμέλιος (Epi. Petr. c. 1 Hom. XVII, 19) bezeichnet zu finden? Lutterbeck (S. 17. 27. 41 f. 85) lässt den Pseudo-Clemens ferner in dem Briefe an Jakobus den Petrus überhaupt erst anstatt des Paulus zum Stifter der römischen Christengemeinde gemacht haben. Er soll der älteste aller uns bekannten christlichen Schriftsteller sein, welcher von der Anwesenheit und dem Tode des Petrus zu Rom etwas weiss und bestimmte Angaben darüber mitgetheilt hat. „Vor ihm sind nur zwei christliche Schriftsteller zu nennen, die uns über den Tod und die Todesart des Petrus etwas berichten. Der Eine ist der echte Clemens der Römer, der den bekannten Brief an die Korinther geschrieben hat. Er weiss darin (ad. Cor. c. 5. 6) wohl etwas von dem Märtyrertode des Petrus, des Paulus und noch einer dritten Gesellschaft kurz vor der Zeit, als er seinen Brief schrieb (65 oder 95) [gewiss erst um 95]; aber davon sagt er nichts, dass Petrus und die dritte Gesellschaft, die aus lauter Griechinnen bestand mit höchst mythologischen Namen [wie wenn Δαναΐδες καὶ Δίρκαι wirkliche Eigennamen wären], also wohl griechischen oder griechisch-umgetauften Sklavinnen, gerade in Rom, nicht etwa in Babylonien, Kleinasien oder Griechenland hingerichtet worden sind. [Ich meine doch, dass c. 6 ἐν ἡμῖν bestimmt auf Rom, die römischen Märtyrer der neronischen Christenverfolgung, voran Petrus und Paulus, hinweist]. Der Andere ist der Evangelist Johannes, der (um 100 n. Chr.) den Kreuzestod des Petrus erwähnt. Da vermisse ich denn doch den 1. Petrusbrief, welcher bei einer Christenverfolgung den Petrus nebst Marcus und Silvanus in Babylon anwesend sein lässt (5, 13). Nach Lutterbeck (S. 41) freilich wäre eben dieses Babylon „auch eine Hauptinstanz gegen alle Petrussage, die man durch die vielleicht schon von Papias (Eus. KG. II, 15) aufgestellte Hypothese, Babylon sei Rom gewesen, nicht beseitigen kann.“ Allein dieses Babylon kann, wie auch Baur und Zeller (Apostelgesch. S. 481) erkannt haben, nur Rom sein, worauf schon Papias hinweist. Die Anwesenheit des Petrus zu Rom ist zu früh bezeugt, als dass man mit Lutterbeck (S. 42) sagen dürfte: „Als eine alte Sage mag sie daher immerhin bestehen bleiben, so sehr ihr auch ihre nicht abzuleugnende erste Kundwerdung durch einen Roman etwas Romanhaftes und damit zugleich den Anschein absichtlicher Erfindung gibt. Die Schuld dieser letztern trägt allerdings nur der Judaismus. Dagegen fällt den römischen Bischöfen und späteren Päpsten zur Last, dass sie aus dieser mehr als unsichern, aber auch selbst wenn sie wahr wäre, völlig bedeutungslosen Thatsache ein so ungeheures Capital geschlagen haben.“ Die judaistische Erfindung würde gar zu schnell Glauben gefunden haben, etwa gleichzeitig bei Papias von Hierapolis, dann bei Dionysius von Korinth, Irenäus, Tertullian, Clemens von Alexandrien, Origenes u. A. (S. 18). Die Sage wäre schon zu verbreitet gewesen, als dass sie im Anfang des 3. Jahrhunderts erst einer Stütze bedurft hätte durch „Auffindung der beiden Apostelgräber zu Rom“, welche Lutterbeck dem römischen Presbyter Cajus zuschreibt (vgl. Euseb. KG. II, 25, 7). Sollte Cajus seinen montanistischen Gegner auf frisch aufgefundene, nicht schon längst bekannte Gräber des Petrus und des Paulus in Rom verwiesen haben? Dem judaistischen Pseudo-Clemens wird offenbar auch darin zu viel aufgebürdet, dass er die ganze römische Petrussage erst erfunden haben soll.

Auch mit dem römischen Clemens dieser Schriften kommt Lutterbeck, ber denselben, trotz seinem kaiserlichen Geschlechte, von dem Vetter itian's noch unterscheiden will (S. 23), ins Gedränge. Jener Clemens im J. 22 geboren, kaum 7 Jahre alt gewesen sein, als er im Herbst

28 zu Rom die erste Kunde von dem Auftreten Jesu seit dem Frühjahr d. J. (Hom. I, 6 f.) erhielt, dann lange Zeit gewartet haben, um seine Vermögensverhältnisse zu ordnen (Hom. I, 8), wobei es befremdet, dass der Knabe diese Sache nicht seinem Vater überliess, welcher ihn erst, da er 12 Jahre alt war, verliess, vgl. Hom. XII, 10, woraus auch erhellt, dass der junge Clemens bis zum 8. Lebensjahre Mutter und Brüder um sich hatte. So soll denn Clemens bis über sein 30tes Lebensjahr gewartet haben, um im Morgenlande „sowohl Vater, Mutter und Brüder wieder aufzusuchen, wenn sie noch leben sollten, als auch mit den Verkündern des Christenthums einen persönlichen Verkehr anzuknüpfen“ (S. 25). Kurz vor Pfingsten 53 soll er nach Alexandrien (S. 25), dann zu Cäsarea in das Gefolge des Petrus gekommen sein. Woher weiss das Lutterbeck? Hom. II, 35 lesen wir: *ἀνατίθεται Σίμων τὴν ζήτησιν εἰς τὴν αὔριον ἡμέραν· ἡ γὰρ σήμερον τὸ δὶ ἕνδεκα ἡμερῶν αὐτοῦ τυγχάνει σάββατον.* Aus dieser sinnlosen Angabe rechnet Lutterbeck (S. 36) das J. 53 heraus, in welchem der 11. Sivan (als Monat des Pfingstfestes) oder der 19. Mai wirklich ein Sabbat gewesen sei. Die ganze Angabe hellt sich ja aber vollständig auf aus einem Missverständniss von Clem. Recogn. I, 20: differt Simon certaminis diem in undecimam mensis praesentis, quae est post septem dies. Da hat alles seinen guten Sinn. Es beruht also auf gar keinem irgend haltbarem Grunde, wenn Lutterbeck die ganze Erzählung der Homilien bis in die letzte Zeit des K. Claudius herabsetzt.

Auf Nichtbeachtung neuerer, schon in weitern Kreisen anerkannter Untersuchungen, hauptsächlich Volkmar's (s. m. Kan. u. Krit. S. 24, Anm. 1) beruht es, wenn Lutterbeck (S. 29 f.) den Justinus seine grössere Apologie schon 138 geschrieben haben lässt. Auch gegen eine bestimmte morgenländische Angabe (s. m. Bardesenes S. 11) verstösst es, wenn eben desshalb Marcion damals schon seit Jahren in Rom gewirkt haben soll.

Den Pseudo-Clemens lässt Lutterbeck (S. 85) schliesslich sich verrechnet haben. „Er hatte für seine Person besondere Gründe gehabt, die Ansicht zu verbreiten, dass die Stiftung dieser ihrer [der römischen] Kirche keineswegs von Paulus, sondern von Petrus herrühre. War dieses zugegeben, dann konnte er hoffen, werde das Weitere sich von selbst ergeben. Denn dann müsse sich diese Kirche, deren Einfluss allerdings gross sei, schon ihrer selbst wegen und aus treuer Anhänglichkeit an den Glauben des Stifters ihrer Kirche zum Judaismus bekennen. Dann aber werde sie auch zuzugeben haben, nicht sowohl, dass die Kirche im Ganzen eine Monarchie, sondern vielmehr, dass Jerusalem der Sitz dieser Monarchie sein müsse! — Darin nun hat er sich verrechnet, so schlau er auch seinen Satz zu beweisen versucht hat. Rom hat aus diesem seinem Beweis nur entnommen, dass die Kirche allerdings eine Monarchie im Sinne des Verfassers, aber dass deren Sitz nicht Jerusalem, sondern Rom selber sei“! Ich glaube, jemand anders hat sich in der an sich löblichen Absicht, das Unfehlbarkeitsdogma zu entwurzeln, bei Pseudo-Clemens etwas verrechnet. A. H.

Die Martyrer der Katakomben und die römische Praxis. Von Paulinus. Leipzig, 1871. gr. 8. VIII. u. 144 S.

Der pseudonyme Verfasser, ein freigesinnter Katholik, behandelt einen Gegenstand, der durch seinen Zusammenhang mit dem katholischen Cultus eine ganz besondere Bedeutung hat. Und es muss anerkannt werden, das er mit Gründlichkeit und Gewandtheit sowie in ansprechender Form all darauf bezüglichen Meinungen und Erfahrungen gegenüber der römische Theorie und Praxis darstellt.

Bereits in der ersten Zeit des Christenthums entstanden vor den Thoren Rom's christliche Friedhöfe unter der Erde, nachmals catacumbae genannt; sie wurden um das Grab eines oder mehrerer Martyrer angelegt auf den Besitzungen wohlhabender Christen und von diesen der christlichen Gemeinde überlassen. So heisst es vom Leichnam des Paulus, dass die Gutsbesitzerin Lucina ihn habe in ihren Gruben (an der Via Ostiensis) beisetzen lassen, welche später Commodilla erweitern liess, so dass eine grössere Anzahl von Gemeindemitgliedern hier ihre gemeinsame Schlafstätte finden konnte. Solche Cömeterien waren anfangs im ungestörten Besitz der Christen, kraft des privatrechtlichen Schutzes durch das römische Gesetz: ihre Eingänge blieben offen und frei; die Christen durften auch an den Geburts- (d. i. Todes-) Tagen der Martyrer sich daselbst zu gottesdienstlichen Versammlungen einfinden. Aber seit Mitte des dritten Jahrhunderts begann der Staat gegen die christlichen Begräbniss- und Versammlungs-Orte einzuschreiten, auf Grund des Gesetzes über die Versammlungen, welchem selbstverständlich auch die Christen hinsichtlich ihrer Zusammenkünfte unterworfen waren. Wohl stand den Funeral-Fraternitäten, welche sich gleichfalls unter den Heiden fanden, kein gesetzliches Hinderniss entgegen; doch der im Grunde andere Zweck der Versammlungen der Christengemeinde rief zuweilen Verfolgungen hervor. Der Kaiser Valerianus verbot im J. 257 solche Versammlungen in den Cömeterien; aber die Begräbnissstätten blieben nach wie vor dem Gebrauche überlassen. Da in Folge dieses Verbots der offene Zutritt zu den Gräbern mit Gefahr verbunden war, so legten die Christen geheime Eingänge an. Diocletianus verbot im J. 303 sogar das Begräbniss in den Katakomben. Nun suchten die Christen ihre wichtigsten Cömeterien durch Vermauerung oder Einfüllung vor heidnischen Eingriffen zu sichern. Erst der Bischof Damasus I († 384) liess die Orte, welche in den Katakomben durch Martyrergräber ausgezeichnet waren, neu herstellen und mit Inschriften versehen. Aber nachher erlitten die Katakomben durch die Gothen (410) viele Beschädigungen, die zum Theil unersetzbar waren. Seit dem siebenten Jahrhundert wurden Martyrerleiber aus den Katakomben erhoben und in die an den Eingängen zu denselben erbauten Basiliken übergetragen; noch in demselben Jahrhundert begannen Translationen in die Stadt. Dann führten die Langobarden die Gebeine vieler Martyrer aus den Katakomben hinweg. Um fernerer Profanation vorzubeugen, liess der Papst Paulus I († 767) die Reliquien der verehrtesten Martyrer aus den Gräbern nehmen und an die Kirchen der Stadt vertheilen. Aber das eigentliche Säculum der Translationen ist das neunte: Paschalis I liess im J. 817 die Leiber von 2300 Martyrern übertragen; die zurückgebliebenen erhoben Sergius II († 8[illegible]) und Leo IV († 855). Seit dieser Zeit hörte der Besuch der Katakomben [illegible]f; man schenkte ihnen keine Beachtung mehr, sie fielen der Vergessenheit [illegible]heim.

Dennoch sollten dieselben von Neuem mit der Zunahme des Verlangens nach Reliquien ein unerschöpflicher Schatz von Ueberresten alter Martyrer werden.

Im J. 1593 begann man diese unterirdische Gräberstadt wieder aufzudecken und auszubeuten. Aber durch welche Erkennungszeichen sollte man die Gräber der Martyrer von den Gräbern anderer Christen unterscheiden? Die Jesuiten in Rom, welche das Geschäft der Reliquien-Erhebung eifrig betrieben, gaben für die Auswahl der Martyrergräber als Richtschnur an: [illegible] Zeichen von Marterwerkzeugen, der Palme und des Blutgefässes. Diese [illegible]i Indicia wurden bei Erhebung von Martyrergebeinen festgehalten Bald [illegible]r konnte man sich der Einsicht nicht verschliessen, dass die ver[illegible]ntlichen Marterwerkzeuge nur als Hausgeräthe der alten Christen

aufzufassen seien, welche in Berücksichtigung des Standes oder des Geschäfts des Beigesetzten auf den Grabstein gezeichnet worden. Nun galten blos die Palme und das Blutgefäss als Martyrerzeichen, kraft eines mit päpstlicher (Clemens IX) Genehmigung erlassene Dekrets der Congregation der Riten vom 10. April 1668. Jedoch auch die Palme musste aufgegeben werden; denn es liess sich durchaus nicht thatsächlich nachweisen, dass sie ein Indicium des Martyriums sei, da sie ohnehin auch auf Gräbern gefunden wurde, welche durch die Inschrift DEPOSITVS IN PACE einen gewaltsamen Tod des Begrabenen ausschliessen. Dieselbe kennzeichnete bekanntlich im heidnischen Leben den Sieg im Wettkampfe und demgemäss bei den Christen den Sieg des Heimgegangenen über Tod und Sünde, wie der gelehrte Mauriner Mabillon in seiner berühmten Epistola de cultu Sanctorum ignotorum (Par. 1697) offen anzuerkennen wagte, welche er „aus Liebe zur Kirche" abgefasst, „um der ausschweifenden Verehrung der Reliquien aus den Katakomben ein Ziel zu setzen und in deren Auswahl eine grössere Gewissenhaftigkeit zu empfehlen". Die durch jenes Dekret ausgesprochene Thesis fand in Boldetti (Osservazioni sopra i cemeteri etc. Rom 1720. 2 Bde. Fol.) einen officiellen, wenngleich ungeschickten Anwalt.

Seit Benedictus XIV († 1758) galt bei den Ausgrabungen in den Katakomben das in oder bei Gräbern gefundene gläserne oder thönerne Blutgefäss (Blut-Vase, -Ampulle, -Phiole) als das einzig sichere Kennzeichen eines Martyrers. Für diese Annahme fehlen ebenfalls die alten Zeugnisse. Wohl liessen die Christen sich angelegen sein, das geronnene Blut ihrer Martyrer mit Tüchern vom Boden aufzutupfen, um diese als Schutzmittel für die Ihrigen zu Hause aufzubewahren;*) nirgends aber wird erwähnt, dass dieselben, nach Vollstreckung eines Urtheils im Amphitheater oder anderswo, als ihre erste Aufgabe betrachteten sich vom Körper des Martyrers Blut zu verschaffen, um es in ein Gefäss zu füllen und dem Grabe des Märtyrers beizusetzen und durch dieses absichtlich gewählte Zeichen den Zeitgenossen sowie den Nachkommen vom glorreichen Tode des Betreffenden Kunde zu geben. Die Vertheidiger beriefen sich darauf, dass in einigen Gräbern Blutreste gefunden worden, entweder frei im Grabe oder im Gefässe eingeschlossen. Allein gerade die Aufschriften auf solchen Gefässen, z. B. SANG. SATVRNII, erwiesen sich nachmals als plumper Betrug aus der Zeit, seit welcher man an der bisher geglaubten Bedeutung dieser Gefässe zu zweifeln begann. Die Mehrzahl der angeblichen Blutgefässe stammt, wie auch das Monogramm Christi auf solchen zeigt, aus Constantin's und der folgenden Zeit, als es keine blutigen Verfolgungen mehr gab. Häufig finden sich selbige bei den Gebeinen kleiner Kinder, denen die überlebenden Aeltern (wie Inschriften bezeugen) die Grabsteine setzten. Alle diese Kinder müssten als Martyrer gestorben sein!

Die römische Praxis suchte möglichst viele Martyrer-Reliquien aus den Katakomben zu erheben. Als sicherstes Anzeichen des Martyrerthums müsste gelten, wenn es durch alte Inschriften bezeugt würde. Doch alle Inschriften schweigen vom gewaltsamen Tode der Begrabenen, sieht man von den Fälschungen ab, als welche sich namentlich auch die Inschriften der soge-

*) Prudentius Peristeph. V, 341—344:

Plerique vestem linteam
Stillante tingunt sanguine,
Tutamen ut sacrum suis
Domi reservent posteris.

nannten Collectiv-Gräber der Martyrer herausstellen, z. B. MARCELLA ET CHRISTI MARTYRES, deren Unächtheit von der Epigraphik längst bemerkt worden. Martyrer, die man nicht kannte, wurden vom päpstlichen General-Vicar mit Namen versehen: wesshalb man sie „getaufte" Heilige nannte; die so getauften Reliquien wurden fortan unter den ihnen beigelegten Namen verehrt. Oft entstand eine heillose Verwirrung, wenn diesen neuen Reliquien die gleichen Namen älterer Heiligen gegeben worden. Es ist ferner Thatsache, dass die Inschriften zuweilen von heidnischen Gräbern hergenommen sind, indem die Christen auch heidnische, bereits beschriebene Grabplatten in den Cömeterien als Grabverschluss verwendeten.

Ein Dekret der Congregation der Riten vom 10. December 1863, mit Gutheissung Pius IX erlassen, erklärte neuerdings die Gültigkeit des Dekrets vom J. 1668, — man hat diesen Umstand bereits gegen die päpstliche Infallibilität ausgebeutet, — und der Custos der Reliquien Scognamiglio (De phiala cruenta. Par. 1867. 4°) versuchte die römische Theorie zu rechtfertigen, dass ein Körper, wenn sich das Blutgefäss dabei befinde, der eines Martyrers sei.

Seitdem Mabillon in der erwähnten Epistola seine Zweifel an der Bedeutung der Blutvase angedeutet, indem er die Vase nur für den Fall als sicheres Merkmal eines Martyrers angesehen wissen will, wenn deren Inhalt wirklich als Blut erkannt werde (aber gerade dieser Fall ist noch nicht mit Evidenz und glaubwürdig bezeugt), ist die Frage von der Kritik im Auge behalten worden. Chr. Fr. Bellermann (Ueber die ältesten christl. Begräbnissstätten. Hamb. 1839. S. 54 ff.) und Victor de Buck (De phialis rubricatis. Brüss. 1855) vermutheten, dass der eingetrocknete rothe Inhalt jener Gefässe der Niederschlag des rothen eucharistischen Weines sei, welchen man an den Gräbern der Todten beigesetzt habe. Diese Vermuthung stellte sich als falsch heraus. Die fraglichen Gefässe enthielten Weihwasser, welches man, wie diess auch weitverbreitete heidnische Sitte war, den Todten als Schutzmittel gegen böse Gewalten in's Grab mitgab. Diese allein richtige Annahme vertritt auch Paulinus nach dem Vorgange von Fr. Xav. Kraus (Die Blutampullen. Frankf. a. M. 1868), welchem wir H. Pfannenschmid (Das Weihwasser im heidn. u. christl. Cultus. Hannov. 1869. S. 139 f.) beifügen. Berühmte und glaubwürdige englische Chemiker, welche im J. 1860 die Untersuchung von vielen (ungefähr 60) Blutgefässen vornahmen, haben gefunden, dass der rothe Niederschlag weder eine animalische noch vegetabilische Substanz sei, sondern entweder aus reinem Eisenoxyd bestehe oder vermischt mit etwas Soda oder Pottasche, nie aber mit Weinstein, was auf Wein schliessen liesse; jedes Glas habe an sich schon Eisenelemente (je gröber und unreiner, desto mehr) und suche sich in seine Bestandtheile zu lösen: es werde bröcklich, das Eisen krystallisire und setze sich dann in dieser Form fest u. s. w.

Der genannte katholische Gelehrte Kraus bequemte sich, wie schon jener belgische Jesuit de Buck, zu einer Vermittelung und meinte, um die officielle römische Theorie nicht ganz fallen zu lassen, dass es zwei Arten von Ampullen gegeben: die einen Lustral-Wasser, die anderen Martyrer-Blut enthaltend. Treffend entgegnet Paulinus: Viele dieser Gefässe waren von Thon und folglich undurchsichtig: welches waren in diesem Falle die Erkennungszeichen, an denen die alten Gläubigen die Sepulcralgefässe ohne Blutinhalt von den Blutgefässen der Martyrer unterschieden? Referent fragt (diese Frage anders und richtiger als Paulinus fassend) weiter: Wie konnte eine gläserne (durchsichtige) Blutampulle etwa im dritten Jahrhundert von den Gläubigen zur Signirung eines Martyrergrabes angewendet werden, wenn viele



an Aussehen gleiche Gefässe mit eingetrocknetem Weihwasser in der Nähe standen, welche, nachdem sie schon seit langer Zeit — vielleicht seit mehr als einem Jahrhundert — sich dort befanden, in Folge der im Glase eingetretenen Lösung (es ist unter Umständen möglich, dass solch' chemischer Process bereits nach wenigen Jahrzehnten eintritt, wie dem Referenten ein namhafter Professor der Chemie versicherte) die rothe Farbe angenommen hatten? Im erstern Fall, die thönerne Blutampulle anlangend, hätte diese die Aufschrift des Martyrers erhalten müssen; ebenso im zweiten Fall, die gläserne Blutampulle betreffend, hätte diese insbesondere von den Christen späterer Zeit, wenn sie einen Martyrer beisetzten, mit der Aufschrift desselben versehen werden müssen, um von der gewöhnlichen Sepulcralphiole (ohne Blutinhalt) unterschieden werden zu können. Aber eben diese Aufschriften fehlen sowohl auf den Thon- wie auf den Glas-Gefässen.

Das Buch des Verfassers wird weite Verbreitung finden. Auch die buchhändlerische Ausstattung ist anzuerkennen. Nur wenige kleine Irrungen (S. 47. Anm. 2, S. 73. Z. 17, S. 102. Z. 4 v. u., S. 128. Z. 11) sind dem Referenten aufgefallen.

Wien. Otto.

Clemens Brockhaus, Aurelius Prudentius Clemens in seiner Bedeutung für die Kirche seiner Zeit. Nebst einem Anhange: Die Uebersetzung des Gedichtes Apotheosis. Leipzig 1872. 8. VIII. und 334 S.

Der Spanier Prudentius, dessen Gedichte das Mittelalter begierig las, von welchem 14 Hymnen in das römische Breviarium aufgenommen wurden, von dessen Werken Alb. Dressel (1860) die 63te Ausgabe besorgt hat, der christliche Virgil und Horaz genannt, verdiente wohl eine eigene Bearbeitung, wie sie Cl. Brockhaus versucht hat.

Das erste Capitel (S. 1—19) handelt von Zeit, Leben und Schriften des Prudentius. Unter den Vorgängern desselben vermissen wir den polemisch-apologetischen Dichter Commodianus, welcher in neuester Zeit besondere Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat. Geboren 348, ist Prudentius unter Kaiser Julianus (361—364), welchen er als Feldherrn und Herrscher hochschätzt (Apoth. v. 344 sq.), noch ein Knabe gewesen. Zweimal mit der Regierung bedeutender Städte betraut, hat er im J. 405 die Sammlung seiner Gedichte vollendet und wird mit ungebrochener Hoffnung auf die Zukunft der christlichen Roma noch vor der Eroberung der Welthauptstadt durch die Gothen (410) gestorben sein. Der Hr. Vrf. bespricht in dem 2. Cap. (S. 20 — 44) zuerst die polemischen Gedichte des Prudentius. Zu allererst die Apotheosis, welche er uns schliesslich (S. 307—334) in deutscher Uebersetzung bietet. Prudentius vertheidigt in diesem Lehrgedichte die kirchliche Dreieinigkeitslehre gegen den Sabellianismus, aber auch gegen die juden-christliche Ansicht, welche von Jesu als blossem Menschen ausging, schliesslich gegen den manichäischen Doketismus. Hier vermissen wir eine nähere Untersuchung des Verhältnisses, in welchem Prudentius zu seinem patripassianischen Vorgänger Commodianus, auch zu der Fortsetzung der judenchristlichen Christologie durch die eigentlichen Monarchianer stand. Die Arianer hatten freilich im Abendlande weniger als im Morgenlande Eingang gefunden (vgl. S. 206). Die Hamartigenia tritt in die Schranken gegen den Dualismus und bestreitet in der Gnosis Marcions die Lehre vom Demiurgen. Es handelt sich hier vor allem um den Ursprung des Bösen, nämlich aus der Freiheit des Menschen. V. 824—866 findet Brockhaus (S. 34 f.) die erste ausführliche Schilderung der Hölle und des Paradieses, welche wir in der alten Kirche besitzen. Als das dritte der „epischen Gedichte" [soll wohl heissen: „Lehrgedichte"]

bezeichnet Hr. Vf. (S. 36) die Psychomachia. „Es behandelt den Kampf der Tugenden und Laster in der menschlichen Brust, die in allegorischer Gestalt einander gegenübergestellt werden. Das Gedicht vielleicht das farbenreichste und glänzendste des Prudentius, hat in den Anschauungen des Mittelalters eine bedeutende Geltung erlangt und wurde durch jene plastisch beschriebenen allegorischen Gestalten anregend für Dichter und Künstler.“ Wir erhalten zugleich eine Schilderung der Kirche und ihrer Schickungen. „Prudentius geht von dem Kampfe des Glaubens gegen das Heidenthum aus und endet mit dem Kampfe der Eintracht mit der Zwietracht, d. h. Häresie, dazwischen liegen die Kämpfe, die die Christentugenden: Geduld, Demuth, Keuschheit, Mässigung, Erbarmen mit den verschiedenen ethischen Einflüssen des Heidenthums zu bestehen haben. Das Gedicht hat somit einen Mischcharakter. Wie die gesammte Poesie des Prudentius lehrhafter Natur, hat es ausserdem seine apologetische und polemische Seite, und steht so mitten inne zwischen den beiden polemischen Gedichten Apotheosis und Hamartigenia, und den apologetischen, den beiden Büchern gegen Symmachus“.

„Die apologetischen Gedichte des Prudentius: die beiden Bücher gegen Symmachus“ behandelt Cap. 3 (S. 44—80). In dem Streite über den Altar der Victoria in dem römischen Senate spielte christlicherseits Ambrosius, welchem sich Prudentius (403) nur anschliesst, die Hauptrolle. Gehoben durch den Sieg der römischen Waffen über die Gothen bei Pollentia, spricht Prudentius hier eine stolze Zuversicht auf die Zukunft des christlichen Rom aus.

Dem Buche Cathemerinon ist Cap. 4 (S. 81—99) gewidmet. Den ersten der 12 Hymnen „beim Hahnenruf“ finden wir S. 82 f. gereimt übersetzt, und zwar gut. Bei dem 5ten Hymnus „ad incensum lucernae“ erhalten wir (S. 87 f.) keine ganz bestimmte Entscheidung darüber, ob derselbe sich auf die Feier der Osterpervigilie, gar der Osterkerze, oder aber nur auf die alltägliche Anzündung des Lichts beziehe. Doch neigt sich der Vrf. zu der letztern Annahme hin. Der 10te Hymnus „ad exequias defuncti“ wird wegen seines poetischen Werthes mit Recht gerühmt (S. 94 f.).

Das 5te Cap. (S. 100—161) behandelt „das Buch Peristophanon“, die 14 Lieder, welche die Leiden von Martyrern verherrlichen. Dieselben haben in mehrfacher Hinsicht geschichtlichen Werth, drücken aber doch auch eine krankhafte Ueberschätzung des äusseren Martyrerthums aus, welche den Uebergang bezeichnet zu der spätern katholischen Heiligenverehrung. Künstlerisch vollendet ist der 11. Hymnus auf das Martyrium des Hippolytus, welcher in der Lebendigkeit der Schilderung oft an antike Darstellungen streift (S. 141 f.). Anhangsweise wird (S. 158 f.) auch das Dittochaeon besprochen, ein Abriss biblischer Geschichte in 25 Bildern aus dem Alten, 24 Bildern aus dem Neuen Testament. Brockhaus verkennt zwar nicht das Abweichende von den übrigen Gedichten des Prudentius, den geringen poetischen Werth, hält aber doch an der Abfassung durch Prudentius fest und hebt die archäologische Bedeutung hervor. Eine genauere Untersuchung der Aechtheitsfrage erhält man nicht.

Das 6. Cap. (S 162—174) bespricht „Werth und Bedeutung der Poesie des Prudentius“. Prudentius habe eine ausserordentliche dichterische Begabung gehabt und rage unter den christlichen Dichtern seiner Zeit entschieden als der bedeutendste hervor. „Fassen wir die poetischen Vorzüge des Prudentius zusammen, so ist einmal seine Vielseitigkeit zu rühmen, mit der er auf den verschiedensten poetischen Gebieten bewegt. Das Lehrgedicht er durch mehrere gross angelegte Compositionen bereichert und steht in ser Gattung der Poesie unter den christlichen Dichtern unbedingt einzig da. ht minder hat er in seinen Büchern Peristephanon und Cathemerinon sich



als Epiker und Lyriker bewiesen und in dem Buche Dittochäon einen poetischen Abriss der biblischen Geschichte gegeben, wie derselbe von andern Dichtern, Juvencus und Sedulius, allerdings reicher, versucht wurde. Sodann müssen wir seine Gewandtheit anerkennen, mit der er die schwierigsten Fragen zu behandeln unternimmt und durch immer neue, eigenthümliche Wendungen des Gedankens, durch ausgeführte Schilderungen und Bilder auch den poesielosesten Stoff in ein einigermassen poetisches Gewand zu hüllen weiss. Dieses führt uns auf die Hauptstärke seiner Poesie, die Gabe der Schilderung und die Gluth seiner Sprache. Mag dieselbe auch den Verfall seiner Zeit wiederspiegeln, und ist seine Latinität und sein Versbau auch oft wenig rühmenswerth, man muss dem Dichter ein ergreifendes Pathos zugestehen. Er versteht es, durch eine heisse leidenschaftliche Beredsamkeit in seine Ideenfolgerungen hineinzureissen. In gewaltigen Gesammtübersichten weiss er grosse und erhebende Bilder zusammenzustellen, ebenso wieder einen abstracten Gedanken durch eine Fülle von lebendig gezeichneten Vergleichen plastisch zu machen und die Wahrheit sittlicher Behauptungen durch den Reichthum aus dem Leben gegriffener Details, die er zum Theil mit tiefer psychologischer Schärfe auswählt, zu erweisen. Besonders zeichnen sich darin die Bücher Apotheosis, Hamartigenia, Psychomachia und die beiden Bücher gegen Symmachus aus. Es ist überhaupt wunderbar, wie bei der allgemeinen Beachtung und oft überhebenden Bewunderung, die Prudentius gefunden hat, gerade diese Gedichte, die wir nicht anstehen die vorzüglichsten zu nennen, am wenigsten gewürdigt worden sind, während man von seinen zum Theil schwächeren Hymnen in den Büchern Cathemerinon und Peristephanon viel umfassender Notiz genommen und seinen Ruhm hauptsächlich auf sie gegründet hat". Prudentius habe in der That die Begabung eines Dichters ersten Ranges gehabt, aber stehe doch einem Virgil und Horaz weit nach. „Eine ernsthafte Untersuchung darf auch seine Mängel nicht verschweigen, wenn auch zur Entschuldigung derselben gesagt werden muss, dass sie weniger dem Dichter selbst, als dem Geschmacke seines Zeitalters zur Last zu legen sind. Im allgemeinen muss als treffend anerkannt werden, was Hase über Prudentius sagt, seine Poesie sei mehr rhetorisch als poetisch". Daher die weit aufgebauschte Phraseologie und die geschraubte Effecthascherei einzelner Schilderungen, der Mangel an Naivität, besonders in den lyrischen Gedichten, die Verkünstelung bis zum Unwahren u. s. w. Aber auch als durchaus christlicher Dichter ist Prudentius noch begeisterter römischer Bürger.

Das 7. Cap. (S. 175—202) erörtert die Theologie des Prudentius, welche schon M. Mitteldorpf (de Prudentio et theologia Prudentiana, Zeitschrift für histor. Theol. 1832. II, 2, S. 127—190) dargelegt hat. Bei Prudentius fehlen noch die Lehren von der Erbsünde und von der Genugthuung durch das Leiden Christi. Zu viel wird es wohl sein, wenn Brockhaus (S. 197) dem Prudentius im Grunde schon das protestantische Schriftprincip zuschreibt: „Das Wort der h. Schrift ist ihm alleiniger Grund des Glaubens (Hamart. 184)". Nicht Hamart. 184, sondern 181 lesen wir: infirmare fidem, sacro quae tradita libro est". Wo steht da etwas von der h. Schrift als dem „alleinigen" Grunde des Glaubens? In dem 8. Cap. (S. 203—219) weist Brockhaus die Abhängigkeit des Prudentius von seinen Vorgängern, namentlich Tertullianus, und Zeitgenossen, namentlich Ambrosius, nach.

Besondere Sorgfalt hat Brockhaus, wie schon das Vorwort ankündigt, der archäologischen Bedeutung des Prudentius, welche Cap. 9 (S. 220—271) ausführt, gewidmet. Diese Erörterung hat wirklich Werth, aber schweift gar zu weit von Prudentius ab, welcher an und für sich nicht so reiche archäologische Ausbeute gewährt. Daraus, dass Bischof Sixtus II. von Rom

Perist. hymn. VI, 21 als sacerdos, dann (v. 29) als episcopus bezeichnet wird, kann ich noch nicht die Ansicht des Hieronymus ableiten, eosdem esse presbyteros atque episcopos. Besonderes Gewicht legt der Hr. Vf. auf das Künstlerische. Allein bei dem Zusammenhange des Prudentius mit den Bildern der altchristlichen Kunst kommt er ja über blosse Vermuthungen gar nicht hinaus. „Betrachten wir diese Scenen der h. Schrift, die Prudentius in längerer oder kürzerer Ausführung in seine Gedichte verwebt, so entgeht es uns nicht, dass sie im Grossen und Ganzen den Inhalt dessen umfassen, was in den altchristlichen Gemälden auf Sarkophagen, in Grabsteine eingehauen und eingekratzt, auf Gefässen, Amuleten und Ringen angebracht sich dargestellt findet“ (S. 236, vgl. S. 262). „Vermag auch das hier Angeführte den evidenten Beweis einer Abhängigkeit der Schilderungen des Prudentius von den altchristlichen Bildwerken nicht zu erbringen, so kommt uns das Buch Dittochäon zu Hülfe. Es ist mir unbedingt gewiss, dass die 49 Tetrastichen dieses Buches, wie Arevalus und Dressel vermuthen, poetische Erklärungen zu Bildern sind, die die beschriebenen Scenen darstellen“ (S. 267). „In welcher Form freilich diese Verse angebracht zu werden bestimmt waren, an welchem Orte und in welcher Ausführung die bezüglichen Bilder sich befanden, kann natürlich nicht gesagt werden“ (S. 269). Vollends schweift von Prudentius ab das 10te Cap. (S. 272—305) „über Zusammenhang und Tendenz der altchristlichen Poesie und Kunst.“ Da erhalten wir ganz feine Bemerkungen, aber wenig aus Prudentius selbst. Der Hr. Vf. gesteht es sich schliesslich ein, dass es nicht immer leicht ist, den gegenseitigen Bezügen auf den letzten Grund nachzugeben und den versuchten Beweis der Abhängigkeit unsers Dichters von jenen Bildern völlig zu liefern (S. 304). Eine gewisse Unabhängigkeit lehrt ja schon der Umstand, das der s. g. ΙΧΘΥΣ, welcher die Anfangsbuchstaben von Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτὴρ enthält, wohl in der altchristlichen Kunst eine Hauptrolle spielt, aber bei Prudentius gänz lich fehlt (S. 280).

Alles dieses soll dem Werthe des vorliegenden Buches nichts nehmen.

A. H.

Richard Zoepffel, Die Papstwahlen und die mit ihnen im nächsten Zusammenhang stehenden Ceremonien in ihrer Entwicklung vom 11. bis zum 14. Jahrhundert. Nebst einer Beilage. Die Doppelwahl des Jahres 1130. Göttingen 1871. 8. VII und 395 S.

Die Zeit von der Decretale Nicolaus II. „In nomine“ 1059 bis zu der Verordnung des Concils von Lyon 1274 unter Gregor X. hat unter manchen Kämpfen und Schwankungen das gesetzliche Verfahren bei der Papstwahl wesentlich festgestellt. Hr. Dr. Zöpffel (jetzt Professor d. Theol. in Strassburg) hat die dankenswerthe Arbeit unternommen, diesen Verlauf so viel als möglich darzustellen.

In einer Zeit heilloser Verwirrung des Papstthums übertrugen die Römer 1046 Kaiser Heinrich III. und seinen Nachfolgern mit dem Amte eines Patricius auch die Entscheidung der Papstwahl (S. 75 f.). Zwar musste schon dieser Kaiser dem Klerus und dem Volke von Rom secundum antiqua privilegia electionem summi pontificatus wieder zugestehen, wenigstens auf die Bitten der Römer Rücksicht nehmen. Aber selbst unter dem unmündigen Kaiser Heinrich IV. konnte Nicolaus II. das kaiserliche Recht der Zustimmung zu der bereits getroffenen Wahl nicht umgehen, als er 1059 die eigentliche Wahl dem Collegium der 7 Cardinal-Bischöfe übertrug (S. 69 f.). Hiermit wurden die Cardinal-Presbytern und -Diakonen von der Wahlentscheidung ausgeschlossen, ja zu ihren Ungunsten auch die Wahl eines ausserrömischen Kle-

rikers, somit auch jedes Bischofs freigegeben. Früher war die Wahl ausdrücklich auf die Cardinal-Presbytern und -Diakonen, mit Ausschluss der Bischöfe, beschränkt worden (S. 40). Nun wurde auch den Cardinal-Bischöfen der Weg zum Stuhle Petri eröffnet. Bald genug verschafften sich jedoch die übrigen Cardinäle, Presbytern und Diakonen, Antheil an der Papstwahl (S. 107 f.). Nur die Subdiakonen und Akolythen konnten höchstens einmal Antheil nehmen (S. 132). Die Zahl der wählenden Cardinäle bestand also vollständig aus 7 Bischöfen, 28 Presbytern und 18 Diakonen (S. 133). Das Wahlrecht sämmtlicher Cardinäle bestätigte Alexander III. 1179 durch die Decretale „Licet de vitanda" (S. 118).

Die Vorberathungen zu der Wahl (S. 5—28) sind fast nur durch Gewohnheitsrecht bestimmt worden. Dieselben fanden noch vor der Bestattung, einmal (1130) gar noch vor dem Ableben des Papstes statt. Ueber den Ort der Wahl hat erst das Concil von Lyon genauere Bestimmungen gegeben. Nach einer Verfügung Bonifacius III. vom J. 606 sollte die Wahl erst tertio die depositionis geschehen, zu Lyon ward ein Verlauf von 10 Tagen festgesetzt. Die Tractatio oder die eigentliche Wahlhandlung begann mit der Denominatio, der Namhaftmachung geeigneter Persönlichkeiten. Für die Denomination war ein geheimes Scrutinium schon um 1150 hergebrachte Sitte (S. 35 f.). Früher mag es einfacher hergegangen sein. Aber die Papstwahl Anaklet's II. 1130 war so aussergewöhnlicher Art, dass ich sie nicht mit Zoepffel (S. 36) als Instanz gegen das scrutatorische Verfahren anführen möchte. Vielleicht schon bei der Wahl Innocentius III. 1198, jedenfalls im Beginn des 14. Jahrh., wurden die einzelnen Wähler nicht mehr befragt, sondern mussten zu den Scrutatoren treten und ihre Stimmen abgeben (S. 38). Nur dann, wenn die Wähler Einzelnen aus ihrer Mitte die Besetzung des päpstlichen Stuhls völlig überliessen, fiel das ganze Scrutinium hinweg. Die electio per compromissum, die Uebertragung der Tractatio auf einen Wahlausschuss findet sich in den Anfängen seit 1130 (S. 114, 118 f.). Alexander III. beschränkte 1179 die Deliberation, indem er jede weitere Einwendung verbot, sobald sich zwei Drittel der Denominirenden geeinigt hatten (S. 50. 62). Konnte man solchen Abschluss nicht erreichen, so trat eine erneute Abstimmung ein, welche auf den Access hinauslief (S. 52 f. 65). Oft musste der Abschluss der Tractatio künstlich erzwungen werden, wie Zoepffel (S. 67 f.) ausführt. Schon 1241 war der römische Senator gezwungen, die Cardinäle in das Septizonium einzuschliessen, um die lang andauernde Tractatio zu beschleunigen. Doch selbst eingekerkert und des nothwendigsten Lebensunterhalts beraubt, vermochten sie sich nicht zu einigen, erst nachdem einige Cardinäle gestorben, andre schwer erkrankt waren, gelangte der Wahlact zum Abschluss. Als aber der Neugewählte noch in demselben Jahre verschied, vermochten die Cardinäle während einer fast zweijährigen Vacanz zu keinem Entschlusse zu kommen. — Nur die Furcht vor dem Schwerte Friedrich II. nöthigte den Cardinälen endlich die Wahl Innocenz IV. ab. Nach dem in Neapel 1254 erfolgten Tode Innocenz IV. griff man wiederum zu dem Mittel, den Wählern dadurch ihren Entschluss zu erleichtern, dass man sie daselbst in dem Palaste einsperrte, in welchem der Papst verstorben war. Nach heftigen Kämpfen erfolgte die Wahl Alexander IV. fünf Tage nach dem Tode seines Vorgängers. — Die nach dem Tode Clemens IV. (1268) stattfindende Tractatio bildet den Höhepunct, was die Dauer der Deliberatio anbelangt. Die Einwohner Viterbo's deckten schliesslich das Dach des Palastes ab, um die berathenden Cardinäle zur Wahl zu drängen, oder wie das Witzwort eines derselben sagte, um dem h. Geist den freien Zugang zu ihnen zu gewähren. Hätte man nicht nach vielen vergeblichen Einigungsversuchen 6 Compromissare gewählt, denen nun

eine erneute Tractatio übertragen wurde, die fast dreijährige Vacanz wäre vielleicht von noch längerer Dauer gewesen". Nach solchen Vorgängen schuf Gregor XI. auf dem Concil zu Lyon das s. g. Conclave. Er schrieb vor, „dass die Cardinäle sich zum Wahlact zusammen in den Palast begeben, in dem der Papst gestorben war, die ersten drei Tage ihres unfreiwilligen Zusammenseins eine gute Beköstigung, für den Fall einer längern Unentschiedenheit während der nächsten 5 Tage zum Mittag und zum Abend nur ein Gericht und schliesslich, wenn auch diese Frist zu keiner Verständigung geführt hatte, nur noch Wasser, Brod und Wein erhalten sollten. Diesen Druck verstärkte Gregor X. noch dadurch, dass er den Cardinälen während der Zeit des Conclave alle ihre Einkünfte entzog. Auf diese Weise hat man von nun ab die Cardinäle zu einer beschleunigten Erledigung des Wahlgeschäftes gezwungen.

Zu der Wahl gehörte anfangs auch die Laudatio oder die Zustimmung des römischen Klerus und der Laien (S. 123—165). Der neugewählte Papst empfing sofort die Adoration, indem er sich setzte und den Fusskuss des Klerus entgegennahm (S. 137). Ausserdem bezeugte der Klerus seine Anerkennung auch schriftlich durch Unterzeichnung der Wahlurkunde (S. 139). Erst Alexander III. hob 1179 das Zustimmungsrecht des römischen Klerus auf (S. 144). Um so mehr wurde die Laudatio oder Acclamatio von Seiten des Volks zu einer reinen Formalität. „Das Volk wartete nämlich ausserhalb des Wahlortes auf die innerhalb desselben getroffene Entscheidung; hatten die Wahlmänner ihre Pflicht gethan, war der Nachfolger Petri von ihnen bestimmt, so trat einer der Beamten der Curie [der Archidiakonus, vgl. S. 156] ins Freie, verkündete das Resultat der Wahl und nahm dann die dreimaligen Acclamationsrufe des populus entgegen" (S. 153). Dieser Acclamation ging aber wenigstens bei der Wahl Victor IV. 1159 die Immantation und die Besitzergreifung von dem Stuhle Petri vorher (S. 153 f.). Zoepffel will diese Reihenfolge überhaupt festhalten. Es scheint da aber doch mitunter bunt hergegangen zu sein. Auf alle Fälle gehörte zu der Papstwahl die Namensveränderung, Adoration und Immantation des Gewählten (S. 166—190), oder in richtigerer Folge die Namensveränderung, Immantation und Adoration. Die Immantation hatte besondre Wichtigkeit. Bei der schismatischen Wahl Alexander III. und Victor IV. 1159 riss man sich geradezu um den Purpurmantel, in dessen Besitz zuerst der Letztere gelangte. Der Archidiakon immantirte den Papst mit den Worten: „Investio te de Papatu Romano, ut praesis urbi et orbi" (S. 172). In dem ganzen Zeitraum, welcher hier in Betracht kommt, hat sich der Neugewählte stets aufs Aeusserste geweigert, den Purpur anzunehmen. Mit dem Mantel wurden auch die übrigen päpstlichen Insignien, insbesondre der Ring und die Mitra übergeben. Als die ächten Insignien galten nur diejenigen, welche in dem Besitze des Vorgängers gewesen waren. Die Adoration war ursprünglich an den Lateran gebunden, in welchen der neugewählte Papst zu Ross feierlich eingeführt ward (S. 191—226). Derselbe nahm zunächst Besitz von dem hinter dem Hauptaltar der Basilica Salvatoris befindlichen Bischofsstuhle als dem Stuhle des abendländischen Patriarchen. Dann setzen ihn die Cardinäle auf die sedes stercoraria vor dem Porticus, um ihn sofort wieder zu erheben mit den Worten Ps. 113 (112), 7: „suscitat de pulvere egenum et de stercore erigit pauperem, ut sedeat cum principibus et solium gloriae teneat." Bei diesem Stuhle warf der neue Papst dreimal mit den Worten Act. III, 6 Geld unter das Volk. Noch Leo X. hat den Kothsessel bestiegen, welcher seitdem ausser Gebrauch gekommen ist. Vor dem Thore der Basilica S. Sylvestri musste sich der Papst noch auf zwei Porphyrstühle setzen, um hier den Stab als Abzeichen der

päpstlichen Gewalt und die Schlüssel der Laterankirche des h. Laurentius wie des Lateranpalastes zu empfangen und an den Prior zurückzugeben, auch mit dem Gürtel (nach einer Deutung: der Keuschheit) geziert zu werden und wieder dreimal Geld unter das Volk zu werfen. Die beiden Porphyrsitze werden auch „Affen" genannt, so dass der neue Papst sich in simiis niederlässt (S. 212). Diese Affen-Sitze hat die Sage mit der Päpstin Johanna in Verbindung gebracht und auf die Prüfung des Geschlechts bezogen (S. 213). Bei Leo X. scheinen diese Stühle zuletzt in Anwendung gekommen zu sein. Hierauf wird der Papst mit allerlei Gebräuchen in den Lateran-Palast eingegeführt. Nach der Besitznahme des Lateran lässt Zoepffel (S. 227—232), obwohl das Caeremoniale Romanum Gregors X. und manche Fälle die Ordnung umkehren, die Confirmation des Papstes und die Eidesleistung der Häupter des Volks folgen.

Die Inthronisation des Papstes findet Zoepffel (S. 233—265) noch nicht richtig genug festgestellt. Die Consecration sollte stets in der Peterskirche erfolgen. An diese Kirche sei auch die Inthronisation auf der cathedra Petri gebunden gewesen. Consecration oder Ordination und Inthronisation pflegten an einem Sonntage zu geschehen. Seit dem 12. Jahrh. kam allmälig die Krönung auf und stellte die Inthronisation in Schatten. Gekrönt wurde der Papst als „der Vater der Fürsten und Könige, der Lenker des Erdkreises, der Statthalter Jesu Christi auf Erden". Er empfing des Romani orbis diadema.

Die Doppelwahl des J. 1130 (S. 267—395) beschliesst Zoepffel mit dem Ergebniss, „dass weder Anaklet II. noch Innocenz VI. in kanonischer Weihe (Weise?) gewählt war, dass dem Einen hauptsächlich die zu einer rechtmässigen Wahl erforderlichen Eigenschaften, dem Wahlacte des Andern aber die durch Sitte, Gesetz und Vereinbarung geheiligten Formen fast völlig abgingen". A. H.

Friedrich Mallet, Dr. der Theologie, Pastor prim. zu St. Stephani in Bremen, der Zeuge der Wahrheit. Eine Biographie von C. A. Wilkens, Dr. der Theologie, reform. Pfarrer zu Wien. Bremen 1872. 8. XI und 386 S.

Eine interessante Biographie, aber eine rechte Partei- und Streitschrift liegt vor uns. Das Lebensbild eines Predigers von tiefem Gemüth, reicher Phantasie und glänzender Beredtsamkeit wird uns hier in eleganter Form lebendig und anschaulich vorgeführt. Dasselbe würde aber sicherlich viel schöner und angehender, ja auch geschichtlich treuer sich dargestellt haben, wenn der Hr. Biograph seine Sympathie für die von Mallet vertretene supranaturalistische Richtung nicht durchweg in einer absprechenden Polemik gegen die Andersdenkenden kund gegeben hätte. Den grössten Theil des Buches füllt die Darstellung der kirchlichen Streitigkeiten, in welche Mallet während seiner langjährigen Wirksamkeit verflochten war, und die er zum Theil selber veranlasst hatte. Und alle Härten, Schärfen und Schroffheiten, womit Mallet in der Leidenschaft des Kampfes und bei seinem feurigen Temperament seinen Gegnern manchmals Unrecht gethan, werden von Hrn. Wilkens mit besonderer Vorliebe in's Licht gestellt; ja, der Hr. Biograph kann nicht umhin, noch seinerseits gehässige persönliche Ausfälle wider diese Gegner einzuflechten, was so viel peinlicher berührt, wenn man weiss, dass Hr. Wilkens mit eben diesen Männern (wie z. B. Prediger Nagel), die er hier verunglimpft, bei deren Lebzeiten in langjährigem freundlichem Verh[illegible] gestanden.

Dass Mallet oft gegenüber dem kalten Deismus und der seichten M[illegible] des vulgären Rationalismus die Sache der Religion mit ergreifender Kraft

Rede und schlagender Beweisführung vertheidigt hat, dass er überhaupt zu den geistvollsten und liebenswürdigsten Vertretern der conservativen kirchlichen Richtung gehört, ist ausser Zweifel. Um so überflüssiger war es, seine oft fast fanatischen Ausbrüche gegen Andersgläubige (z. B. die Predigt über die Juden) zu grossen Tugenden herauszuputzen, dagegen die Schwäche und Unsicherheit, die bei seiner mangelhaften wissenschaftlichen Durchbildung in seinem theologischen Urtheil oft zu Tage trat, völlig zu ignoriren. Was aber noch zu Mallet's Lobe hätte hervorgehoben werden sollen und was wir in Hrn. Wilkens Schrift vergeblich suchten, ist das, dass seine Humanität, seine Aufgeschlossenheit für alles ächt Menschliche im Privatverkehr auch gegenüber Andersgläubigen oft in der herzlichsten, wohlthuendsten Weise zur Geltung kam. Mallet war, so weit er ein theologisches System hatte, besser als sein System. Die Unduldsamkeit, die dem System der Orthodoxie nothwendig anhaftet, lag nicht in Mallet's Charakter, wenn er sich auch zuweilen dazu hinreissen liess. Einem jungen Amtsbruder, der sich vor ihm als Rationalisten bekannte, klopfte er freundlich auf die Schulter mit dem Wort: „wenn Sie nur ein Mensch sind!" Und dieses Wort ist für Mallet's edle Persönlichkeit weit bezeichnender als Vieles von dem, was Hr. Wilkens aus dessen Streitschriften zusammengelesen. Jedenfalls wird der Hr. Biograph uns darin Recht geben müssen, dass bei Mallet nicht sein theologisches System, nicht seine Beredsamkeit, sondern das, dass er, um sein eigen Wort zu gebrauchen, ein rechter Mensch war, die Grundlage seiner bedeutsamen und segensreichen Wirksamkeit bildete und dass kein christlicher Prediger, und wäre er auch der geistvollste, gelehrteste und „gläubigste" Theologe eine gedeihliche pastorale Wirksamkeit üben kann, wenn nicht seine Persönlichkeit eine zu ächter Humanität ausgebildete ist.

Jena. G. Graue.

Aug. Wünsche, die Weissagungen des Propheten Joel übersetzt und erklärt. Leipz. 1872. 8. VII und 330 S.

Wie in seinem Commentar zu dem Propheten Hosea (1868 f.), so hat Wünsche auch in die Erklärung des Propheten Joel die grossen rabbinischen Exegeten des Mittelalters mitverflochten, diesmal jedoch nur dann, wenn sie ihm, sei es lexikalisch, sei es sachlich, Gutes gesagt zu haben schienen, wobei er dem Kimchi vor Raschi den Vorzug giebt. Ebenso hat er die Stellen des Talmud und der Midraschim über einzelne Aussprüche des Joel, wenn auch nur anmerkungsweise angezogen. Die etymologischen Wurzelentwickelungen soll man ihm nicht verargen. „Wenn man doch endlich begreifen wollte, dass in den beiden ersten Radicalen eines primitiven Stammes die eigentliche Wurzel mit der ihr inhärirenden sinnlichen Grundbedeutung ruht"!

Den Propheten Joel habe auch ich übersetzt und erklärt in der Abhandlung: Das Judenthum im persischen Zeitalter (Z. f. w. Th. 1866. IV. S. 393 f.). Nach mir hat L. Seinecke (der Evangelist des Alten Test., 1870) den Joel schon von Deutero-Jesaia abhängig gefunden. Als Eberhard Schrader in der 8. Auflage von de Wette's „Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments" (1869) S. 285 f. meine Ansicht bestritt, habe ich mich vertheidigt in der Abhandlung: Das Buch Joel im persischen Zeitalter (Z. f. w. Th. 1870, S. 442 f.) Der neueste Bearbeiter des B. Joel macht sich die Sache viel hter. Ebenso wenig, als mein mehrjähriger College Ludwig Diestel ler 4. Auflage von Knobel's Erklärung des Propheten Jesaia (1872) herablässt, meine in der genannten Abhandlung durchgeführte Ansicht r den wichtigen Abschnitt Jes. C. 24—27 auch nur zu erwähnen, verliert

August Wünsche über meine Untersuchung des Propheten Joel ein Wort Es fragt sich nur, ob auch Andre über eine wohldurchdachte Ansicht auf solche Weise zur Tagesordnung übergehen werden.

In der Einleitung (S. 1—64) erfahren wir zunächst, was niemand bestreitet, dass Joel ein Judäer war und sich zur Zeit seines Orakels in Jerusalem aufhielt. Dagegen muss ich es bestreiten, wenn Wünsche die Wirksamkeit Joels immer noch in die erste Zeit des K. Joas (877—838) verlegt. Die Gründe, welche er für ein so hohes Zeitalter des Propheten vorträgt, meine ich bereits entkräftet zu haben. 1. 2) Joel 4, 4 f. beschuldigt die Phönikier (Tyrus und Sidon) und alle Bezirke von Philistäa, dass sie den Tempel zu Jerusalem beraubt, Söhne Juda's und Jerusalem's an die Griechen verkauft haben. Nun sagt Wünsche (S. 10): „Da nun noch 2 Chron. 21, 10. 16. 17—22 die Philistäer unter Joram (889—883) in Juda einfielen und Judäer in die Gefangenschaft fortschleppten, und die Sühne dieses Frevels nach 2 Chron. 26, 6 erst unter Usia stattfand, so kann Joel sein Orakel nicht vor dem J. 889 und ebenso nicht nach dem J. 732 gesprochen und niedergeschrieben haben". Allerdings lesen wir 2 Chron. 21, 16. 17 unter Joram von einem Einfall der Philister und Araber in Juda, von ihrer Plünderung des Königshauses, von ihrer Wegführung der Weiber und Söhne des Königs. Allein von den bei jenem Einfalle mitbetheiligten Arabern, welche Wünsche (S. 268) wie selbstverständlich miterwähnt, geschweige von einer Plünderung des Königshauses, lesen wir ja bei Joel gar nichts. Ist nicht eben hieraus zu schliessen, dass jener Einfall der Philister „und Araber" bei Joel gar nicht gemeint sein kann?" Anstatt der Araber finden wir hier gar zuerst genannt Tyrus und Sidon, für deren Befeindung Juda's vor Joas' Zeiten wir nicht den geringsten Beleg haben. Unter der Königin Athalia, der Enkelin eines sidonischen Königs, ist solche Befeindung kaum denkbar, unter Joas selbst nirgends berichtet. Wie lange wird man die „Phönikier und Philister" des Joel noch auf die „Philister und Araber" unter Joram umdeuten? 3) Edom erscheint allerdings Joel 4, 19 als ein dem Volke Gottes feindliches Land, in welchem unschuldiges jüdisches Blut vergossen war. Aber führt das auf den Abfall Edom's unter Joram, auf die Zeit vor Amazja, welcher diesen Abfall durch einen glänzenden Sieg rächte? Unschuldiges jüdisches Blut, welches im Lande Edom vergossen ward, stimmt weit besser zu der nachexilischen Feindschaft beider Stämme, etwa zu einer Ermordung friedlicher jüdischer Handelsleute in Edom, wie in dem gegen die Perser aufständischen Aegypten. Dass wir an jenen Abfall Edom's im 9. Jahrh. vor Chr. gar nicht zu denken haben, lehrt Joel gerade hier durch die Voranstellung Aegyptens, mit welchem Juda im 9. Jahrh. gar nicht befeindet war. Wünsche (S. 304) muss den Propheten 100 Jahre zurückdenken lassen an den Einfall Sisak's um 970 (vgl. 1 Kön. 14, 25 f., 2 Chron. 12, 2 f.). Ferner muss er, worin ihm Wenige nachfolgen werden, das Suffix in בארצם auf Judäa selbst beziehen (S. 306), da es doch augenscheinlich auf Aeypten und Edom geht. „Eine Blutthat, welche beide Mächte in ihrem eigenen Lande gegen Juda vollführt, liegt geschichtlich nicht vor". Die Feinde „Juda's und Jerusalem's" im B. Joel sind offenbar die Nachbaren der nachexilischen Ansiedelung, Tyrus, Sidon, Philistäa und das gegen das Perserreich aufständische Aegypten. 4) Eben desshalb, weil wir uns hier in der nachexilischen Zeit befinden, fehlen unter den Hauptfeinden der Judäer die damascenischen Syrer gänzlich. im 9. Jahrh. muss ich dieses Fehlen für unbegreiflich erklären, und Wünsc[h]e hat nicht einmal versucht, meine Gründe zu entkräften. 5) Die Nichterwä[h]nung der Assyrier bei Joel stimmt mindestens ebenso gut zu der nachexilische[n] Zeit, als zu der ersten Hälfte des 9. Jahrh. 6) Dass Amos 1, 2 die Stell[e] Joel 4, 16 schon gewissermassen commentirt haben soll, ist eine blosse Be

hauptung. Amos sagt noch einfacher: „Jhvh brüllt von Zion her, und von Jerusalem her lässt er seine Stimme erschallen. Da trauern die Anger der Hirten, und es verdorrt das Haupt des Carmel.“ Joel bietet schon Himmel und Erde auf: „Jhvh brüllt von Zion her, und von Jerusalem her lässt er seine Stimme erschallen, und es erbeben Himmel und Erde, doch Jhvh ist Zuflucht seinem Volke und Schutzwehr den Söhnen Israels.“ Auf andre Stellen, in welchen ich die Abhängigkeit Joel's von ältern Schriftstellen wahrgenommen habe, lässt Wünsche sich nicht einmal ein. 7) Vollends nichts beweist das Thal Josaphat Joel 4, 2. 12, selbst wenn es nicht symbolisch gefasst werden dürfte, für die frühe Zeit unsers Propheten. Auf den Sieg K. Josaphat's über Moabiter und Ammoniter (2 Chron. 20, 16—20) konnte ja noch ein nachexilischer Prophet anspielen. Aber die symbolische Deutung des Namens ist meines Erachtens die richtige. Doch, ich habe vielleicht schon zu viel gesagt und vergessen, dass aus der Auslegung des Propheten eine Bemühungen gänzlich gestrichen worden sind.

So schlimm will ich es mit Hrn. Wünsche nicht machen, vielmehr gern die Sorgfalt seiner Bearbeitung anerkennen. Die Heuschreckenplage, mit welcher Joel beginnt, will er buchstäblich festhalten. Aber woher dann die Bitte um Erlösung von der Heidenherrschaft, welche auch Wünsche in Joel 2, 17 nicht verkennen kann? Ist es nicht gar weit hergeholt, wenn Wünsche (S. 200 f.) sagt: „Durch die Verheerung war Juda in einen solchen Schwächezustand getreten, Noth und Mangel hatte der Art um sich gegriffen, dass ein heidnisches Nachbarvolk, wenn es die Gelegenheit hätte benutzen wollen, von dem Lande, ohne auf kräftigen Widerstand zu stossen, recht wohl Besitz ergreifen konnte“? Dass hier mehr als blosse Befürchtung vorliegt, dass der Prophet eben in den Heuschreckenzügen heidnischer Heere durch Judäa den Druck der auf dem Gottesvolke lastenden Heidenherrschaft empfindet, sollte schon Joel 4, 1 f. lehren: [1]„Denn sieh', in jenen Tagen und zu jener Zeit, da ich zurückführe die Gefangenschaft Juda's und Jerusalem's: [2]da werde ich alle Heiden versammeln und sie hinabführen in das Thal Josaphat und rechten mit ihnen daselbst wegen meines Volks und meines Eigenthums Israel, welches sie zerstreut haben unter die Heiden; und mein Land theilten sie [3]und über mein Volk warfen sie das Loos und gaben den Knaben hin für die Hure und das Mädchen verkauften sie für Wein und tranken.“ Da habe nicht ich zuerst, sondern schon ältere Ausleger an das babylonische Exil gedacht, wogegen Wünsche (S. 267) sehr bezeichnend einwendet: „Mit ältern Auslegern bei dem Ausdrucke an Aufhebung des babylonischen Exils zu denken, geht darum nicht an, weil zur Zeit Joels eine Deportirung Juda's nach Babylon noch nicht stattgefunden [d. h. weil Joel einmal so und so lange vor dem babylonischen Exil geschrieben haben soll!]. Dem Propheten konnten nur einzelne kleinere durch heidnische Nachbarvölker erfolgte Wegführungen vor Augen schweben.“ Aber wer hat denn nur vor dem Exil Israel unter die Heiden zerstreut und das heilige Land getheilt? So etwas war vorher höchstens Gegenstand prophetischer Befürchtung und Androhung, wird hier aber als Thatsache berichtet. Bei jedem andern Propheten würde man hier eine Beziehung auf die chaldäische Zerstörung Jerusalems und Eroberung des heiligen Landes erkennen.

Anhangsweise wird noch geboten 1) Abarbanels Erklärung zu Joel C. III, ·· 'as Weltgericht nach einer Hagada im babylonischen Talmud, 3) Talmu- ıes und Patristisches über das Thal Josaphat. Das kann man mit Dank ehmen, wie ich denn diese Bearbeitung überhaupt für die Geschichte Auslegung, obgleich selbst vergessen, brauchbarer finde als für die Aus- ıg selbst, vollends für die höhere Kritik. A. H.

Programm
der
Haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion für das Jahr 1872.

Die Directoren haben in ihrer Herbstversammlung am 16ten Sept. und folgenden Tägen das Urtheil ausgesprochen über zwei deutsche Abhandlungen.

Die eine, mit dem Motto 2 Thess. II: 4, war eingekommen zur Beantwortung der Frage:

In Rücksicht auf das letzte Concil in Rom verlangt die Gesellschaft:

Eine Geschichte des Begriffes der päpstlichen Unfehlbarkeit in seinem Ursprunge und seiner allmählichen Entwickelung, des dagegen geführten Streites und seiner Erhebung zum Dogma, nebst Anweisung der muthmasslichen Folgen davon, zumal für die römische Kirche selbst.

Es ergab sich aber gleich, dass der Verfasser sich selbst keine Rechenschaft gegeben hatte von dem, was zur Behandlung dieses Gegenstandes erfordert wird. Sein äusserst oberflächlicher und in der Eile hingeworfener Anfsatz konnte daher zur Bekrönung gar nicht in Betracht kommen.

Ganz anderer Art war die zweite Abhandlung, mit dem vom Seneca hergenommenen Sinnspruch: homo sacra res homini. Sie betraf die Frage:

Weil bei den heutigen Vorkämpfern der Humanität verschiedene, selbst einander widersprechende Begriffe über dieselbe angetroffen werden, so fragt die Gesellschaft:

Wie haben wir die **Humanität** in Bezug auf ihr Wesen zu betrachten? Welche verschiedene Wirkungen sind in der Zukunft von ihr zu erwarten, je nachdem sie mit der Religion im Allgemeinen und dem Christenthum insbesondere verbunden ist oder nicht?

Die Directoren hatten an dieser Abhandlung wohl etwas auszustellen. Der Styl dänchte ihnen hie und da weniger populär, die Form nicht immer gefällig und angenehm. Sie meinten, dass der Verfasser, wo er die Anwendung der Humanitäts-Idee darlegte, zuweilen gar zu sehr auf einzelne Umstände eingegangen wäre und fast ausschliesslich Deutschland in's Auge gefasst hätte. Die Antwort auf den zweiten Theil der Frage befriedigte sie nicht ganz. Die Unentbehrlichkeit des Christenthums zur Beförderung und Verwirklichung der wahren Humanität wurde mehr angedeutet als in's Licht gestellt und wider die Gegner vertheidigt und aufrecht erhalten. Trotz dieser Mängel waren die Directoren einstimmig in der Anerkennung der ausgezeichneten Verdienste dieser Arbeit. Der Ansicht des Verfassers über das Wesen der Humanität pflichteten sie gern bei. Die Nachweisung der Bestrebungen zu ihrer Verwirklichung war ihm, ihrer Meinung nach, vollkommen gelungen und bewies seine ausgebreitetrn und gründlichen Kenntnisse. Ausserdem fühlten sie sich angezogen von der überall hervorleuchtenden Vorliebe zum Christenthume, welche gleichwohl der Unparteilichkeit des Urtheils nirgends Abbruch gethan hatte. Sie trugen daher auch kein Bedenkon, dem Verfasser den ausgesetzten Preis zuzuerkennen, um so weniger, weil sie glaubten, dass es ihm nicht schwer fallen würde, vor der Veröffentlichung seiner Abhandlung den oberwähnten Mängeln Abhülfe zu leisten.

Bei Eröffnung des Billets ergab sich als Verfasser der Herr **Julius Hartmann**, Dr. ph. und Stadtpfarrer zu Widdern (Würtemberg).

Zwei schon früher ausgeschriebene Preisfragen stellt die Gesellhchaft von neuem auf, nämlich:

I. In Rücksicht auf das letzte Concil in Rom verlangt die Gesellschaft: Eine Geschichte des Begriffes der päbstlichen Unfehlbarkeit in seinem Ursprunge und seiner allmählichen Enwickelung, des dagegen geführten Streites und seiner Erhebung zum Dogma, nebst Anweisung der muthmasslichen Folgen davon, zumal für die römische Kirche selbst.

II. Da in dem letzten halben Jahrhunderte die christliche Mission unter Heiden, Muhammedanern und Juden sich so sehr ausgebreitet hat, von vielen aber gegen sie eingewandt wird, dass das Christenthum sich nicht für alle Völker eigene, von anderen, dass wenigstens eine beträchtliche Abänderung der bisherigen Methode nöthig sei, so fragt die Gesellschaft:

Was lehrt die Geschichte der Mission in Betreff der Bestimmung und Fähigkeit des Christenthumes, die allgemeine Weltreligion zu werden? Und welchen Einfluss muss die bisher gemachte Erfahrung künftighin auf die Methode der Mission haben?

Ferner werden als neue Preisfragen die folgenden gestellt:

III. Die Gesellschaft wünscht:

Eine Kritik über den philosophischen Pessimismus der neuesten Zeit.

IV. Eine populäre Abhandlung, worin die bedeutendsten der heutigen Systeme der Sittenlehre dargelegt werden, mit Anweisung des relativen Werthes derselben und des Verhältnisses, in welchem sie zum Christenthume stehen.

V. In welchem Verhältniss zur Religion und Sittlichkeit stehen die neueren Theorien Darwin's und Anderer mit Hinsicht auf die Abstammung des Menschen.

Die Antworten auf die vier ersten Fragen sind einzuliefern vor dem 15. December 1873, die auf die fünfte oder letzte Frage vor dem 15. Juni 1874. Alles was später einkommt, wird der Beurtheilung nicht unterzogen und bei Seite gelegt.

Vor dem 15. December dieses Jahres wird den Antworten entgegen gesehen auf die Fragen über das Recht des Menschen auf Freiheit des Gewissens, den Jesuitismus, die socialen Bewegungen unserer Zeit, und den Confessionalismus in der Holländischen Reformirten Kirche; vor dem 15. Juni 1873 auf die Frage über den Einfluss philosophischer Systeme auf die christliche Theologie in Holland.

Für die genügende Beantwortung jeder Preisaufgabe wird die Summe von viertausend Gulden ausgesetzt, welche die Verfasser ganz in baarem Geld empfangen, es sei denn, dass sie vorziehen, die goldene Medaille der Gesellschaft, von zweihundert fünfzig Gulden am Werth nebst hundert fünfzig Gulden in baarem Geld, oder die silberne Medaille nebst dreihundertfünfundachtzig Gulden in baarem Gelde zu erhalten. Ferner werden die gekrönten Abhandlungen von der Gesellschaft in ihre Werke aufgenommen und herausgegeben. Eine Bekrönung, wobei nur ein Theil des ausgesetzten Preises zuerkannt wird, es sei die Aufnahme in die Werke der Gesellschaft damit verbunden oder nicht, findet nicht Statt ohne die Einwilligung des Verfassers.

Die Abhandlungen, welche zur Mitbewerbung um den Preis in Betracht kommen sollen, müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder

deutscher Sprache abgefasst, aber mit lateinischen Buchstaben deutlich lesbar geschrieben sein. Wenn sie mit deutschen Buchstaben und, nach dem Urtheil der Directoren, undeutlich geschrieben sind, werden sie der Beurtheilung nicht unterzogen. Gedrängtheit, wenn sie nur der Sache nicht schadet, gereicht zur Anempfehlung.

Die Preisbewerber unterzeichnen die Abhandlung nicht mit ihrem Namen sondern mit einem Motto, und schicken dieselbe mit einem versiegelten, Namen und Wohnort enthaltenden Billet, worauf das nämliche Motto geschrieben steht, portofrei dem Mitdirector und Secretär der Gesellschaft A. Kuenen, Dr. Th., Prof. zu Leiden.

Die Verfasser verpflichten sich durch Einlieferung ihrer Arbeit, von einer in die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlung weder eine neue oder verbesserte Ausgabe zu veranstalten noch eine Uebersetzung herauszugeben, ohne dazu die Bewilligung der Directoren erhalten zu haben.

Jede Abhandlung, welche nicht von der Gesellschaft herausgegeben wird, kann von dem Verfasser selbst veröffentlicht werden. Die eingereichte Handschrift bleibt jedoch das Eigenthum der Gesellschaft, es sei denn dass sie dieselbe auf Wunsch und zum Behuf des Verfassers cedire.

Berichtigung.

In meiner Bearbeitung des s. g. Muratorischen Bruchstücks (in dieser Zeitschrift XV, 1872, IV. S. 561) ist zu berichtigen, dass Hr. D. Schrader sich für die lateinische Ursprünglichkeit, welche er noch behauptet, nicht gerade auf Volkmar, welcher dieselbe aufgegeben hat, sondern auf Reuss beruft. Der geehrte Recensent in dem Literar. Centralblatt 1872. Nr. 32 giebt zwar sonst durchaus zu keiner Klage Anlass, hat aber meine Rückübersetzung von iuris studiosum secundum (Z. 4. 5) in δευτεραγωνιστήν doch so missverstanden, wie wenn ich dem Verfasser die Bezeichnung des Lucas als eines von Paulus angenommenen Anwalts oder Vertheidigers zugeschrieben hätte. Nicht als zweiten Anwalt, sondern (gut griechisch) als Deuteragonisten, als seinen nächsten Genossen soll Paulus den Lucas angenommen haben. Auch das gerebanter Z. 37 bedarf keiner Berichtigung, da es in der Handschrift steht. Sonst kann ich diesem Recensenten nur dankbar sein.

A. H.

Druck der Heynemann'schen Buchdruckerei in Halle.

VIII.

Paulinische Forschungen,

von

A. Hilgenfeld.

Die Lehre und die Schriften des Apostels Paulus sind noch immer ein Gegenstand lebhafter Forschung. Die Auffassung der Lehre des Paulus hängt unzertrennlich zusammen mit der Ansicht über die Aechtheit seiner Briefe. Da nun ein Mann wie Baur lediglich die vier Hauptbriefe, noch dazu ohne Röm. C. 15. 16, als ächt stehen liess, mag man es begreifen, dass ein angehender theologischer Schriftsteller, Hr. Dr. Hermann Lüdemann in Kiel, „die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre nach den vier Hauptbriefen dargestellt“ hat (Kiel 1872), „nicht weil ein bereits abgeschlossenes kritisches Urtheil der Zuziehung anderweitiger Quellen im Wege stände, sondern weil heute jene allein den kritisch unangefochtenen Archimedeischen Punct bilden, in welchem man erst festen Fuss gefasst haben muss, um sich in der paulinischen wie überhaupt in der apostolischen Ueberlieferung nach rückwärts und vorwärts orientiren zu können“ (S. 2). Prüfen wir die beachtenswerthe Schrift!

I.

Die Anthropologie und Heilslehre des Paulus.

Lüdemann behandelt zuerst (S. 3—50) die physische Anthropologie, dann (S. 51—150) die ethische Anthropologie, drittens (S. 151—217) die Stellung der Anthropologie innerder Heilslehre.

In der physischen Anthropologie geht Lüdemann mit



Recht aus von der 2 Kor. 4, 16 gemachten Eintheilung des Menschenwesens in einen ἔξω ἄνθρωπος und einen ἔσωθεν ἄνθρωπος. Zu dem äussern Menschen rechnet er aber nicht bloss σάρξ und σῶμα, den Stoff und die Form des Leibes, sondern auch die ψυχή. Der äussere Mensch soll bestehen 1) aus σάρξ und ψυχή, welche sich als belebte Materie und die belebende Kraft verhalten. Da folgt doch 2) σῶμα als die blosse Körperform ziemlich bedeutungslos nach. Zwischen der ψυχή als der belebenden Kraft und dem σῶμα als der Form des Leibesstoffs findet ja gar kein wesentlicher Unterschied statt. Die ψυχή heisst wohl auch bloss Leben (2 Kor. 12, 15. Röm. 11, 3. 16, 4). Aber Lüdemann (S. 6) muss es selbst gestehen, dass das Wort 2 Kor. 1, 23 offenbar den vollen Sinn des Ich, des eigentlichen Subjects des Menschenwesens hat. Lüdemann setzt aber nicht bloss die ψυχή so tief herab, sondern nimmt auch in der Lehre des Paulus von vorn herein einen innern Zwiespalt wahr. Einerseits können σάρξ und ψυχή bei Paulus nach ATlicher Ausdrucksweise auch den ganzen Menschen bezeichnen, insbesondere die σάρξ als das Menschlich-Endliche überhaupt. Andererseits findet Lüdemann (S. 12), dass die σάρξ bei Paulus gerade als Materie vergänglich heisse, und wird sehr stark gemahnt „an das Princip des Materiellen, welchem in der dualistischen Betrachtungsweise der damaligen platonisirenden, hellenischen wie griechischen, Bildungskreise das Vergehen, ja das Nicht-Sein (μὴ ὄν) als Wesensmoment zugeschrieben wurde". „Wie, wenn es die Negativität des Materiellen als solchen wäre, die hier bei Paulus zum Vorschein kommt, wenn hier nicht sowohl ein ATliches, als vielmehr ein hellenisches Princip sich Geltung verschaffte?" Nach ATlicher Anschauung oder nach dem allgemeinern Begriffe der σάρξ soll der ganze Mensch, nach hellenistischer Anschauung oder nach dem engern Begriffe der σάρξ nur das Materielle an ihm vergänglich sein. Ich bestreite es nun keineswegs, dass Paulus die σάρξ nicht bloss in ATlicher Weise, wie alles Endliche, sondern bereits im hellenistischen Sinne als materiell im Gegensatze zu dem Immateriellen fü

vergänglich gehalten haben wird. Allein, dass die σὰρξ bei Paulus gerade als Materie vergänglich heisse, ist wenigstens aus 1. Kor. 15, 47—49 nicht zu erschliessen, wo der erste Mensch noch ganz nach Gen. 2, 7 ἐκ γῆς χοϊκὸς genannt wird. Und vor allem kann der hellenistische Anflug, welchen der ATliche Begriff der σάρξ bei Paulus schon erhalten haben mag, uns durchaus nicht berechtigen, zwei verschiedene Begriffe der σὰρξ bei ihm, einen allgemeinern, ATlichen, und einen engern, hellenistisch-dualistischen, anzunehmen. — Zu dem inneren Menschen rechnet Lüdemann 1) den νοῦς. Derselbe umfasse alle die geistigen Thätigkeiten, deren Voraussetzung vorzugsweise das Selbstbewusstsein ist, welche von uns unter dem „Verstande" begriffen werden (S. 13). Aber er soll die blosse Form des Bewusstseins, die rein formale, jeden beliebigen Inhalt bearbeitende Thätigkeit des denkenden Geistes sein. Daneben stellt Lüdemann 2) den Begriff καρδία, welchen wir also zum inneren Menschen rechnen und für weit höher halten sollen als die ψυχή. Jedenfalls steht die καρδία noch ganz inmitten des ererbten jüdisch-religiösen Sprachgebrauchs und hat die Richtung auf das concret Innerliche, das subjective Gefühl und unmittelbare innere Wahrnehmen. Der unbestimmte Ausdruck der ATlich-religiösen Sprache genügt jedoch, wie Lüdemann selbst bemerkt, dem Paulus so wenig, dass ihm vielmehr neben demselben der Begriff νοῦς emporwächst und selbständige Bedeutung gewinnt. 3) Während νοῦς und καρδία nur als Organe und Functionen des Geistes erscheinen, sieht Lüdemann das reale Subject des inneren Menschen hervortreten in dem πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου, welches ebensowohl von dem πνεῖμα θεοῦ als auch von der σὰρξ unterschieden, daher nicht unzerstörbar, aber auch nicht von Hause aus vergänglich ist (S. 43), mit neutraler, formartiger Beschaffenheit (S. 109). Ein πνεῦμα, welches zu dem Wesen des Menschen gehört, habe auch ich seit meiner Schrift über die Glossolalie (S. 55 f.) bei Paulus gefunden. Es fragt sich nur, ob wir dieses πνεῦμα nicht mit dem göttlichen πνεῦμα wenigstens verwandt zu denken haben. Und von der καρδία als einem

eigenen Organe des Geistes, sogar über der ψυχή, kann ich mich gar nicht überzeugen. Zu dem innern Menschen scheint mir zu allererst zu gehören die ψυχή. Und wenn Paulus ausserdem noch einen νοῦς oder auch ein πνεῦμα in dem Menschen kennt, so hat schon Zeller (theol. Jahrbb. 1852, S. 295) sehr verwandt gefunden die Anthropologie des stoischen Kaisers M. Aurelius, welcher (III, 16) als die drei Bestandtheile des Menschen nennt: σῶμα, ψυχή (auch πνευμάτιον, XII, 3), νοῦς. In der That hat schon Philo (de mundi opif. §. 21. 23. Opp. I, 15 sq.) den νοῦς genannt ψυχῆς τινα ψυχήν, oder auch (de nobilitate §. 3, Opp. II, 440) τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα. Das Hellenistische dieses Begriffs ist auch bei Paulus nicht zu verkennen. Und wenn man das πνεῦμα als eine mehr ATlich-biblische Bezeichnung des innersten Menschen betrachten darf, so haben wir ja auch in den vier Hauptbriefen des Paulus, unbeschadet der zu Grunde liegenden Zweitheilung von σῶμα und ψυχή oder auch σῶμα und πνεῦμα, dieselbe Trichotomie, wie in dem, mit Unrecht beanstandeten, 1. Thessalonicherbriefe 5, 23 und in dem Hebräerbriefe (4, 12).

Die ganze physische Anthroplogie des Paulus fasst Lüdemann (S. 49) auf als Ergebniss hellenistischer Einwirkung auf ein urspünglich jüdisches Bewusstsein. Solche Einwirkung findet er in den zwei Begriffen: des νοῦς und der σάρξ als der Leibesmaterie. Die bleibende Grundlage jüdischer Anschauung findet er dagegen „1) darin, dass, wenngleich die Fleischlichkeit als nicht constitutiv für das Menschenwesen erkannt wird, dennoch die Leiblichkeit (σῶμα) noch als constitutiv, als nothwendig für die Existenz des πνεῦμα ἀνθρώπου festgehalten wird; 2) darin, dass es zu dem platonisch-hellenistischen Begriff des Menschengeistes als eines πνεῦμα θεῖον, mithin zu einem absoluten Dualismus innerhalb des natürlichen Menschenwesens nicht kommt, der dualistische Gegensatz zur σάρξ-Materie vielmehr erst im πνεῦμα θεοῦ erscheint“. „Diese Anthropologie mit ihrem ebenso erlösungsbedürftigen als erlösungsfähigen πνεῦμα ἀνθρώπου im σῶμα σαρκὸς ist eine durchgeführt dichotomische und damit nicht mehr jüdisch, keine dualistische und

damit noch nicht hellenistisch. Es ist die erste christliche. Ihr geht die rein jüdische nicht durchgeführt dichotomische, wesentlich einheitliche, in dem weitern Begriff von σὰρξ und ψυχή noch zur Seite". Also Dichotomie, aber noch kein Dualismus. Und doch lässt Lüdemann bei Paulus das eigentliche Subject des Menschen und seine Fleischlichkeit einander schon ganz fremd sein. „Nicht bloss ein äusserliches, nein ein rein accidentelles Verhältniss, nicht des Leibes, sondern der „σὰρξ" zum eigentlichen Subject des Menschen ergiebt sich, ein Verhältniss, das eben desshalb lösbar ist, ohne durch solche Lösung die Identität und Integrität jenes Subjects seinem Begriffe nach zu gefährden, ein Verhältniss endlich, womit Paulus nicht einfach die Anschauung seiner Zeit theilt, sondern eine eigenthümliche Stellung einnimmt, welche ihn auf die Seite des Hellenismus gegenüber dem Judenthum treten lässt" (S. 38). Da kommt man doch ganz in das Hellenistische hinein. Man kann die Unentbehrlichkeit der Leiblichkeit für den Menschengeist auch als stoisch, das ganz fremdartige Verhältniss des Menschengeistes zu der Fleischlichkeit auch als platonisch ansehen. Das σῶμα τῆς σαρκός — sagt Lüdemann (S. 32) selbst — constituirt bei Paulus so wenig das eigentliche Wesen des Menschen, ist demselben vielmehr so äusserlich, dass es in der That als ὁ ἔξω ἄνθρωπος auftritt, dessen διαφθείρεσθαι durchaus nicht hindert, dass der ἔσωθεν ἄνθρωπος ἀνακαινοῦται ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ, vielmehr diesen Process noch fördert. Gerade auf dieser Bedeutungslosigkeit der σὰρξ für das eigentliche Wesen des Menschen beruht die paulinische Vergeistigung der Auferstehung, und 2 Kor. 5, 1 f. ist σῶμα τῆς σαρκὸς eine blosse οἰκία τοῦ σκήνους, die wir verlassen, ein Kleid, das wir ablegen. Selbst der lebende Paulus zweifelt 2 Kor. 12, 2. 3, ob er in seinen Verzückungen seinen sarkischen Leib verlassen habe oder nicht. Alles dieses, was Lüdemann mit Recht bemerkt, ist doch ganz, was die Weisheit Sal. 9, lehrt: φθαρτὸν γὰρ σῶμα βαρύνει ψυχήν, καὶ βρίθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολυφρόντιδα. Die Weisheit Sal. 8, 20 hält aber auch eine platonische Präexistenzlehre. Sollte



es zu kühn sein, auch diese Lehre bei Paulus zu finden? Ich habe sie gefunden Röm. 7, 9. 10. ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ· ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν, ἐγὼ δὲ ἀπέθανον (Z. f. w. Th. 1871. S. 190 f.) Lüdemann (S. 43) will so weit nicht gehen. Aber er kann es (S. 135) selbst nicht leugnen, dass Paulus durch das Gesetz die Sünde in dem Menschen wirklich wieder aufleben lässt. Da muss sie doch schon früher, ehe das Gesetz an den Menschen kam, gelebt haben. An den Menschen aber kommt, wie Gal. 4, 4 lehrt, das Gesetz schon bei der Geburt. Muss da nicht schon vor dem irdischen Leben die Sünde in dem Menschen gelebt haben? Lüdemann möchte ein erstes Auftreten der ἁμαρτία erst bei der irdischen Entstehung des Menschen annehmen, „als die ἁμαρτία von dem ihrem Fleischesleibe einwohnenden πνεῦμα Besitz ergiff". Mag man nun aber an die Geburt oder gar schon an die Empfängniss des Menschen denken, immer wird man irgend eine Präexistenz des πνεῦμα zugeben müssen. Von sich als Embryo kann Paulus doch nicht gesagt haben: „ich aber lebte einst ohne Gesetz". Dem spätern Platonismus steht Paulus, dessen Bekanntschaft mit griechischer Philosophie auch die στοιχεῖα τοῦ κόσμου beweisen, näher als man bis jezt angenommen hat. Zu Grunde liegt in seiner Anthropologie die einfache, auch ATliche Unterscheidung von Leib und Seele, Fleisch und Geist. Aber den inneren Menschen theilt er doch auch schon weiter in Seele und Geist, so dass wir bereits eine hellenistische Trichotomie des menschlichen Wesens erhalten. Der Abstand von Geist und Fleisch bedarf schon einer vermittelnden ψυχή. Und die ψυχή als solche reicht nicht aus für das Geistige und Gottverwandte in dem Menschen, was als πνεῦμα oder νοῦς bezeichnet wird. Dass das πνεῦμα des Menschen auch verloren gehen kann (1 Kor. 5, 5), streitet ebenso wenig, wie bei Philo, gegen seine Gottverwandtschaft. Die menschlichen Dinge vermag das menschliche πνεῦμα ohnehin zu erkennen (1 Kor. 2, 11). Und so inhaltslos ist der paulinische νοῦς nicht, dass er nicht das Unsichtbare Gottes

aus den Werken der Schöpfung im Gedanken (νοούμενα) wahrnehmen könnte (Röm. 1, 20).

In der ethischen Anthropologie geht Lüdemann (S. 51—150) davon aus, dass die Begriffe von σάρξ und πνεῦμα die Merkmale des Guten und des Bösen in sich aufnehmen. Daher I. der Mensch unter der Herrschaft des Fleisches (S. 53—109 f.). 1) Die σάρξ erscheint bei Paulus als das Princip der Sünde, welche von ihr unzertrennlich ist und die ψυχή wie das σῶμα beherrscht. Von einer ursprünglichen Gerechtigkeit kann bei Paulus gar nicht die Rede sein (S. 86. 90 f.). 2) Der ἄνθρωπος σαρκικὸς ist der Mensch in dem Zustande, da der ἔσω ἄνθρωπος gegen Neigung, aber ohne Widerstand von der σάρξ erobert, in Besitz genommen ist. Der Begriff ἁμαρτία soll keineswegs subjectiv von einer Richtung des menschlichen Willens, sondern objectiv von einer Beschaffenheit der damaligen irdischen Natur des Menschen zu verstehen sein (S. 80). 3) Der innere Mensch wird erweckt durch den νόμος πνευματικός, welcher sich der Auswirkung des Sünden-Princips zuerst entgegenstemmt, dasselbe aber nur zur Verdoppelung seiner Macht anreizt. Voll Entsetzen erkennt der Mensch, dass er mit unaufhaltsamer Gewalt dem Tode, der Vernichtung entgentreibt. Die objective ἁμαρτία wird nun zur subjectiven παράβασις. Das subjective Moment besteht zunächst nur darin, dass der Mensch jetzt von einer ἁμαρτία weiss, seine Schuld fühlt und sich vor der Strafe fürchtet. „Die physische Anthropologie lehrte uns die σάρξ kennen als φθορά, die ethische als ἁμαρτία. Jetzt sehen wir, dass sie φθορά ist, weil sie ist ἁμαρτία, nicht zur Strafe, sondern ihrem Wesen nach als ἁμαρτία ist sie ein tödtendes, mordendes Princip" (S. 88). Aber das Gesetz dringt nicht bloss in das Wissen, sondern auch in das Wollen des Menschen, und damit bis ins innerste Mark des menschlichen Personlebens, in den ἔσω ἄνθρωπος ein. Das Ich unterscheidet sich von r σάρξ als einem zum Nicht-Ich gehörenden, fremden, stönden Element. Also eine successive Emancipation des ς von der σάρξ. Aber das Handeln wird immer noch durch

die σὰρξ verhindert, und es ist keine Rettung als ihre Entfernung. 4) Das anthropologische Ergebniss ist also, dass der ἔσω ἄνθρωπος auch ethisch jene völlig inhaltslose, zur Aufnahme jeder Bestimmung geeignete Wesenheit bleibt. Eine solche Anthropologie war weder vom ATlich-jüdischen noch vom platonisirend-hellenistischen Standpunct, sondern einzig und allein von einer Mittelstellung zwischen diesen beiden Standpuncten aus möglich. An die räthselvollen Conflicte des hebräischen Bewusstseins trat Paulus heran mit dem hellenistisch-dualistischen Begriffe der σὰρξ (S. 101). Dieser bot ihm die principielle Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung (S. 104). In dem Begriffe der objectiven ἁμαρτία liegt bei Paulus wieder ein Moment der rein jüdischen Anschauung mit einem hellenistischen eng zusammengebettet. „Dem Hellenisten gewinnt die Sünde den religiösen Charakter der Schuld erst durch die bewusste und freie Hingabe des νοῦς an die böse Qualität des Körperlichen. Der Jude dagegen kennt eine ihn religiös verhaltende Schuld, die auch ohne Betheiligung seines Wissens und Wollens entsteht" (S. 106).

Schon hier kann ich denn doch einige Bedenken nicht zurückhalten. Es ist richtig, dass nach Paulus (Röm. 7, 18) in der σὰρξ nichts Gutes wohnt. Die σὰρξ erscheint hier als Princip der Sünde. Aber ist sie schon an und für sich, ganz abgesehen von dem Wollen des Menschen, Sünde? Dann wäre die Sünde bei Paulus rein materiell oder natürlich, und es würde das Ideelle der Schuld gänzlich fehlen. Lüdemann (S. 71) muss selbst die ψυχή herbeiziehen: „Die physische Voraussetzung für die eigenthümliche sündige Energie der σὰρξ ist aber zweifelsohne ihre Lebendigkeit. Dieses Moment ist verselbständigt in dem Begriff ψυχή. In ihr muss der Grund liegen, dass der σὰρξ Aeusserungen zugeschrieben werden, in denen jene sündige Energie derselben zur Erscheinung kommt: die ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός (Röm. 6, 12. 13. 14. Gal. 5, 16)". Wie nun aber, wenn die ψυχή eben nicht eine bloss „physische" Voraussetzung darbietet, vielmehr den innern Menschen selbst, das wollende Ich ausdrückt? Der innere Mensch würd

ja geradezu gestrichen, wenn die σὰρξ ohne weiteres die Sünde wirkte. „Die Impulse der σὰρξ nehmen ihren Weg durch νοῦς und καρδία hindurch“ (S. 72), doch gewiss nicht rein physisch, sondern psychisch, ja geistig. Der innere Mensch aber ist nicht so neutral, dass er sich ohne Widerstreben von der σὰρξ beherrschen liesse. Der νοῦς billigt ja das göttliche Gesetz und will das Gute (Röm. 7, 22 f.), kann nur die Macht der Sünde, unter welche er durch die σὰρξ geknechtet ist, nicht brechen, das Gute, was er will, nicht ausführen. An dem göttlichen Gesetze hat er Freude, dem Gesetze der Sünde in den Gliedern folgt er mit Widerwillen. Das Gewissen enthält die einander anklagenden oder entschuldigenden Gedanken (Röm. 2, 15). Da ist der νοῦς auch in sittlicher Hinsicht bei Paulus weder völlig inhaltslos noch ganz neutral. Dass derselbe gehindert wird, das Gute wirklich auszuführen, ist aber schwerlich zuerst aus dem hellenistisch-dualistischen Begriffe der σὰρξ erschlossen. Selbst Philo hat so etwas noch keineswegs behauptet (S. 104 f.). Die Behauptung der Unmöglichkeit einer Erfüllung des Gesetzes wird bei Paulus eher ein Ergebniss seines strengen vorchristlichen Pharisäismus gewesen, nur hinterher auf das hellenistische Princip der σὰρξ gestützt worden sein. Dass das Gesetz aber bei Paulus den bessern Menschen erweckt, ist höchstens die eine Seite der Sache. Das Gesetz ist ja geradezu da, um die Sünden hervorzurufen und zu mehren, vgl. Gal. 3, 19. 1 Kor. 15, 56. Röm. 5, 20. 7, 5. 8. 9.

Doch hören wir Lüdemann weiter. II. Die Befreiung des Menschen von der Herrschaft des Fleisches durch den Gottesgeist soll enthalten, A. die objective Besiegung der σὰρξ, und zwar 1) durch das πνεῦμα ἅγιον. Vorbereitet durch den νόμος πνευματικός, tritt nun das πνεῦμα ζωοποιοῦν selbst in die Menschheit ein. Das geschieht 2) durch Christus, eine pneumatische Persönlichkeit, welche in der Himmelswelt von [An]fang der Zeiten an existirt hatte. Derselbe hat nach Lüdemann wohl die sinnlich belebte, sündlich bestimmte Leibesmaterie, also σὰρξ und ψυχή der irdischen Menschheit



angenommen, nur so, dass seinem σῶμα σαρκὸς statt des bei andern Menschen vorhandenen πνεῦμα ἀνθρώπου vielmehr das πνεῦμα θεοῦ innewohnte und das eigentliche Subject dieser Persönlichkeit bildete. Dieses πνεῦμα soll in Christo von Anfang her die sündige σάρξ gelähmt und gefesselt haben, so dass es zu keiner παράβασις kommen konnte. Das Sündenfleisch habe Christus angenommen, um das böse Princip der σάρξ zu besiegen, nicht sowohl durch das Erdenleben, sondern vielmehr durch den Leibestod. Hier habe der erste Fall vorgelegen, wo bei einem Menschen-Tode die Vernichtung nur das σῶμα σαρκὸς betroffen hatte, nur dadurch zu erklären, dass der Stachel des Todes sich diesmal gegen die σάρξ selbst gekehrt hatte, welche ihn sonst zu führen pflegte. Weil Christus schon in seinem Erdenleben und Todesleiden das πνεῦμα ζωοποιοῦν in voller Wirklichkeit und Actualität war, konnte dieses Sterben ein wirkliches und definitives nicht sein, und die Fortexistenz des in jener vernichteten σάρξ eingeschlossenen πνεῦμα setzt sich durch mittelst der Auferstehung. „Durch sie ist der Sieg des πνεῦμα, die Niederlage der σάρξ für den Apostel unwidersprechlich constatirt (Röm. 6, 9. 1 Kor. 15, 26). Und somit ist sie das vollständige Correlat zu Christi Tode“ (S. 124). Alles wesentlich nach Holsten's Erklärung von Röm. 8, 3, welcher ich freilich nicht beistimmen konnte (Z. f. w. Th. 1871. S. 182 f.). Die Vernichtung der σάρξ im Subject und das Eingehen des πνεῦμα in dasselbe lässt Lüdemann nun erfolgen 1) durch das Sterben und Auferstehen mit Christo, 2) durch das πνεῦμα θεοῦ im Menschen. So entstehe 3) der ἄνθρωπος πνευματικός, in welchem das σῶμα σαρκὸς wohl bleibt, aber nicht so, wie es war. „Sowohl im νοῦς als auch in der σάρξ müssen radicale Veränderungen stattgefunden haben, der νοῦς muss einestheils frei, anderntheils stark geworden sein. Wir wissen, er hat das πνεῦμα θοῦ empfangen. Aber eben damit muss auch die σάρξ in einer Weise betroffen sein, dass sie in ihrem alten Wesen nicht mehr wiederzuerkennen ist. Nicht bloss muss sie a[us] dem ἔσω ἄνθρωπος vertrieben, sondern auch ihre Kraft mu[ss]

in entscheidender Weise gebrochen, ihr Leben, ihre eigenthümliche Energie unheilbar erlahmt sein" (S. 141). „Es ist die Idee der Erlösung von der σάρξ, welche Paulus charakteristisch von dem zeitgenössischen Dualismus trennt. Streicht man diese Erlösungsidee, so macht man Paulum zum blossen hellenistischen Platoniker" (S. 142). Mich erinnert die Befreiung von der Fleischlichkeit, wenn auch nicht von der Leiblichkeit überhaupt, doch an die platonische Flucht aus der Sinnenwelt. Und eine wirkliche Erlösung des Pneumatikers erhält man auch so nicht, da die σὰρξ an demselben immer noch fortbesteht und durch das göttliche πνεῦμα wenigstens nicht unbedingt beherrscht wird. Die gänzliche Hinwegnahme des irdischen und erdigen Leibes und die Verleihung eines σῶμα πνευματικὸν soll ja erst in der Auferstehung geschehen.

Dass diese Darstellung auf alle Fälle einseitig ist, lehrt schon der dritte Theil, welcher die Stellung der paulinischen Anthropologie innerhalb der Heilslehre behandelt (S. 151—217). Die Kategorien der Sündenstrafe und des stellvertretenden Leidens Christi, vollends die Grundlehre des Paulus von der Rechtfertigung durch den Glauben haben ja bisher gar keine Stelle gefunden. Diese Lehren lassen sich aber aus dem Lehrbegriffe des Paulus nun einmal nicht entfernen. Daher ein vermeintliches Dilemma, aus welchem Lüdemann keinen andern Ausweg weiss, als die Annahme einer Entwickelung bei Paulus selbst. Die Sache aber wird noch bedenklicher, wenn Paulus gar in demselben Römerbriefe mit sich selbst uneinig geworden sein soll. Durch seine Untersuchung des Problems in den ersten acht Capiteln des Römerbriefs gewinnt Lüdemann (S. 153—173) folgendes Ergebniss. In den ersten vier Capiteln komme alles hinaus auf die Rechtfertigung durch den Glauben an den Opfertod Christi, auf eine von Gott den Gläubigen verliehene, nicht in ihnen selbst verwirklichte Gerechtigkeit. Lüdemann (S. 160) überrascht uns gar durch das eständniss, dass objective Schuld, Strafe, Strafgerechtigkeit, ne, vergebende Gnade auf eine anthroplogische Grundanchauung zurückführen, welche die Sünde im freien Willen

des Menschen wurzeln lässt. Vor allem führe darauf zurück die Bedeutung des Gesetzes, dessen absolute Gültigkeit die Möglichkeit seiner Erfüllung zur nothwendigen Voraussetzung hat. Da nun aber die Gerechtigkeit thatsächlich in dem Menschen nicht vorhanden ist, so kann sie nur eine rein ideelle Grösse sein, ein blosses freisprechendes Urtheil, der reine actus forensis ohne irgendwelche objectiv-reale Veränderung. So steht es Röm. 1—4. Je weiter man nun aber von hier an in dem Römerbriefe vordringt, desto mehr fühlt Lüdemann, dass eine andere Darstellungsweise als die bisherige in den Ausführungen des Apostels Platz zu greifen und sich immer klarer hervorzubringen beginnt. Es ist namentlich das πνεῦμα ἅγιον als eine objective Potenz der δικαιοσύνη und des ἁγιασμὸς im Menschen, und das Gebiet der bloss ideellen Imputation ist verlassen. Röm. 5, 5 - 8 hat die vorher [von Lüdemann] dargestellte Anthropologie zur Grundlage und Voraussetzung. Also ein tiefgreifender Widerspruch innerhalb des Römerbriefs selbst. Erst stellvertretende Genugthuung durch den Tod Christi und eine bloss ideelle Gerechtigkeit der Gläubigen, dann eine reale Erlösung durch Vernichtung des Sündenfleisches. Zwei ganz verschiedene Gedankenreihen, eine religiöse oder subjectiv-ideelle und eine ethische oder objectiv-reale. „Und so finden wir denn auf der einen Seite Freiheit, Verantwortlichkeit, Zurechnung, Straffälligkeit, Entstehung der Sünde im freien Subject selbst, objective Schuld und subjectives Schuldbewusstsein als Keimpunct der ganzen Entwickelung, — auf der andern Seite strenggeschlossenen Causalzusammenhang, Naturnothwendigkeit der Sünde, Entstehung der letzteren nicht sowohl im als am Subject, ohne sein Wissen und Wollen. Auf der einen Seite ein Gnadenact Gottes, die δικαίωσις ἐκ πίστεως, schon in Abraham, — auf der andern Seite unverbrüchliche Herrschaft der Sünde und des Todes, vom ersten Adam her, die Reaction dagegen bis zum Auftreten eines Ἀδὸμ μέλλων verschoben. Auf der einen Seite ein den Menschen absolut gültiges, von ihm zu erfüllendes Ges[etz] ihn verschuldend, wenn er es nicht hält, — auf der and[ern]

Seite das Gesetz als Stimulus für σὰρξ und ἁμαρτία, ein heilsökonomisch zu begreifender Factor, Ferment im Subject und in der Geschichte. Auf der einen Seite schwebende, langmüthig zurückgehaltene Strafe, — auf der andern Seite furchtbarer Vollzug des κατάκριμα Adams über die ganze Menschheit im Tode, dem ὀψώνιον τῆς ἁμαρτίας. Auf der einen Seite nur Rückgang auf das schon Abraham verliehene Heil, δικαιοσύνη ἐκ πίστεως, und dazu Aufhebung des die Verheissung statt sie zu sichern, vielmehr hindernden Gesetzes, aber nur durch seine absolute Befriedigung im Straftode Christi, — auf der andern Seite Heraufführung eines neuen, dem alt-adamitischen völlig entgegengesetzten Zustandes durch den Ἀδὰμ μέλλων, und dazu auch Abrogation des Gesetzes, aber durch den Abschluss seiner Wirksamkeit gegen die σάρξ, mittelst Vernichtung der letztern im Leibestode Christi. Auf der einen Seite eine juridisch ermöglichte Sündenvergebung und Imputation einer ideellen Gerechtigkeit, gemäss dem νόμος πίστεως, — auf der andern Seite Erlösung des Subjects von der σάρξ und Verleihung des πνεῦμα ἅγιον, des Princips einer realen Gerechtigkeit an dasselbe, wodurch es unterstellt ist dem νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς, so dass in ihm, da es wandelt nach dem Geiste, auch das δικαίωμα τοῦ νόμου wirklich erfüllt wird. Auf der einen Seite der Glaube, auf der andern Seite die Taufe als Vermittler der respectiven Erlösung. Der Uebergang aber von der einen auf die andere Seite liegt verborgen im 5. Capitel" (S. 171 f.) „Vollständig zerspalten, von oben bis unten zerklüftet liegt der paulinische Gedankenbau vor uns und scheint für jeden, der sein logisches Denken in solchen Angelegenheiten ausser Dienst zu stellen nicht bereits gewöhnt ist, so gut wie ganz entwerthet. Dem Apostel, sagt man uns, wird hier eine Fähigkeit des Selbstwiderspruchs zugemuthet, die schlechthin ohne Beispiel ist und gegen die Annahme der hier vorgelegten Resultate die schwersten Bedenken wachruft" (S. 173).

Die zerrissene Einheitlichkeit des paulinischen Gedankenbaues will Lüdemann in seinem Lösungsversuche (S. 174—215) dadurch einigermassen wiederherstellen, dass er sie auf einen

Entwickelungsgang des Paulus selbst zurückführt. Der Galaterbrief (aus dem J. 55) habe die reale Erlösung in den dogmatischen Erörterungen noch gar nicht, lasse dieselbe erst in dem paränetischen Theile (5, 13 f.) einigermassen durchblicken. Dagegen sei der juridischen Fassung der Erlösung, in welcher sie als Loskaufung von der im Gesetzesbuch verhängten Strafe erscheint, grosses Gewicht beigelegt und ausführlichere Darstellung gewidmet. „Folgendes also der Thatbestand des Gal.-Briefes. Eine juridische Erlösung im Tode Christi; eine Berufung auf den Abrahamsglauben, eine nur relative Berechtigung des Gesetzes, und eine reale πνεῦμα-Gerechtigkeit des Erlösten. Die rein juridische Rechtfertigung und die ethisch-reale Erlösung im Tode Jesu nur ganz vorübergehend, ohne dogmatische Kraft". Die Anthropologie, welche Lüdemann uns dargestellt hat, taucht hier also erst in der Paränese auf (S. 192). Noch in den Korinthierbriefen (aus dem J. 58) trifft Lüdemann im Allgemeinen den Standpunct des Galaterbriefes durchaus wieder. Die anthropologischen Begriffe sollen wohl im 1. Korintherbriefe schon fast alle mit grosser Klarheit vorliegen, allein in die obersten dogmatischen Lehrsätze noch keineswegs eingedrungen und zu constituirender Bedeutung für dieselben noch keineswegs gelangt sein. Vorwiegend seien nur die physischen Beziehungen der Anthropologie schon ausgeführt. Für die ethische Seite findet Lüdemann den 2. Korintherbrief schon etwas ausgiebiger, weil das Mitgekreuzigtsein mit Christo hier nicht mehr, wie Gal. 6, 14 (vgl. aber 2, 20), als beiläufige Nebenbeziehung, sondern schon als Hauptsache erscheine. Darin, dass 2 Kor. 5, 15—17 und 5, 18—21 die reale und die ideelle (juridische) Fassung der Erlösung auf einander folgen, nimmt Lüdemann (S. 198) bereits einen Fingerzeig wahr, wie wir uns das Zusammengehen der realen Erlösung und der juridischen Versöhnung bei Paulus überhaupt zu denken haben. Etwa ein halbes Jahr darauf (im Winter 58/59) soll in dem Römerbriefe die Situation einstweilen da-durch geklärt sein, dass der dualistische σάρξ-Begriff zu d[em] Tode Christi in klare dogmatische Beziehung tritt. In dem Röm[erbriefe]

briefe soll also schliesslich die volle Zweischichtigkeit der paulinischen Lehre ausgeprägt sein. Den dualistischen σάρξ-Begriff hatte Paulus schon im Galaterbriefe zu ethischer und paränetischer Verwerthung gebracht, dann in den Korintherbriefen seine physische Seite dogmatisch-lehrhaft ausgebildet. In dem Römerbriefe fasst er seine physischen und ethischen Momente zusammen und bringt die Lehre von einer realen Erlösung des Menschen, aus σάρξ, ἁμαρτία und θάνατος zu vollendeter dogmatischer Gestaltung. Es war die soteriologische Reflexion, welche den Apostel sollicitirte, alle Momente seiner Anthropologie, wie sie zerstreut schon in seinen frühern Aeusserungen sich finden, in einem Brennpunct zu sammeln, so seine Lehre vom Menschen zu systematischer Vollendung abzurunden und seiner Soteriologie zur breiten, sichern Grundlage zu geben". In dieser Lehre haben wir demnach die eigentliche definitive Ansicht des Apostels von des Menschen Heil in Christo vor Augen" (S. 211). „Die Consequenz solcher Ansicht ist freilich, dass wir in den 4 Hauptbriefen keine sich stets gleichbleibende Lehre, vielmehr die Zeugnisse einer unter den Kämpfen mit dem Judaismus in lebhaftester Bewegung befindlichen Gedankenarbeit des Apostels vor uns haben" (S. 217). Kann diese Lösung wirklich befriedigen? Kann Paulus in dem Römerbriefe mit einem so grellen Selbstwiderspruche geschlossen haben? Man gehe die vier Hauptbriefe des Paulus nur durch, um sich davon zu überzeugen, dass wir wohl zwei Seiten der paulinischen Heilslehre, eine ideale und eine reale, aber nicht zwei schroff entgegengesetzte Lehren des Apostels zu unterscheiden haben.

In dem Briefe an die Galater lesen wir gleich 3, 2. 4, dass die Galater in Folge ihres Glaubens den Geist empfangen haben. Die Darlegung der Glaubensgerechtigkeit 3, 6 f. kann also gar nicht darauf angelegt sein, dass wir in der Heilslehre von dem Gottesgeiste absehen sollten. Hat Christus am Kreuze uns losgekauft von dem Fluche des Gesetzes (3, 13), so lesen wir gleich 3, 14, dass wir die Verheissung des Geistes empfangen [sol]lten durch den Glauben. So finden wir auch Gal. 4, 4—6 [bei]des verbunden, die Sendung des Sohnes Gottes, damit er

die da unter dem Gesetze sind, loskaufte, damit wir (durch den Glauben) die Gotteskindschaft empfingen, und die Sendung des Geistes an die Gotteskinder. Es kann also gar nicht befremden und ist vollkommen vorbereitet, dass die vom Geiste Getriebenen nicht mehr unter dem Gesetze stehen (5, 18), dass die Frucht des Geistes über das Gesetz erhaben ist (5, 22. 23). Und auch das ist keine andre Lehre, dass den Gläubigen durch Christum die Welt gekreuzigt ist, und sie der Welt (6, 14, vgl. 2, 20).

Auch 2 Kor. 5, 15—17, dass Christus für uns starb, damit wir dem für uns Gestorbenen leben, verträgt sich recht gut in Einer Heilslehre mit dem Gedanken 5, 21, dass Gott den, der keine Sünde wusste, zu unsern Gunsten zur Sünde machte, damit wir würden Gerechtigkeit Gottes in ihm.

In dem Römerbriefe hat Paulus seine Heilslehre am tiefsten entwickelt, aber wahrlich nicht innerlich völlig zerspalten. In dem ersten Haupttheile C. 1—5 geht Paulus allerdings aus von der allgemeinen Schuld der Menschheit, der heidnischen wie der jüdischen. Er spricht den Grundsatz aus, dass dem, welcher das Gute thut, das ewige Leben, Herrlichkeit, Ehre und Frieden verliehen wird (2, 6—10), dass die Thäter des Gesetzes gerechtfertigt werden sollen (2, 13). Aber dass es in Wirklichkeit solche Thäter giebt, behauptet er keineswegs, sondern leugnet es vielmehr (3, 9 f.). Desshalb kann aus Gesetzeswerken niemand gerechtfertigt werden (3, 20), und erst dem christlichen Glauben ist die Gerechtigkeit aus Gnaden eröffnet (3, 21 f.). Bei dieser Rechtfertigung des Glaubens vergisst aber Paulus den heiligen Geist nicht, durch welchen die Liebe Gottes ausgegossen ist in unsere Herzen (5, 5). In dem zweiten Haupttheile C. 6 — 8 tritt Paulus den sittlichen Bedenken entgegen, welche das Evangelium der reinen Glaubensgerechtigkeit erregte, wie wenn mit dem gesetzesfreien Christenthum der Sünde das Thor geöffnet würde. Und er sollte hier die reine Glaubensgerechtigkeit wieder verleugnet haben? Dem Missverständniss seiner Lehre, wie wen man in der Sünde bleiben sollte, damit die Gnade sich mehre

stellt Paulus Röm. 6, 1 f. zunächst den an Gal. 2, 20. 6, 14; 2 Kor. 5, 14 erinnernden Satz gegenüber, dass der Christ der Sünde abgestorben, durch die Taufe mit Christo begraben ist, um mit ihm aufzuerstehen und in einem neuen Leben zu wandeln. Da kommen wir allerdings über die Rechtfertigungslehre von Röm. 1—5 hinaus, aber nur so, dass wir eben in ein anderes Gebiet, das des neuen Lebens übergehen. Die ideelle Gerechtigkeit des Glaubens wird nicht aufgehoben, wenn Paulus in das reale Gebiet des christlichen Glaubens übergeht. Hier ist man der Sünde abgestorben, nicht minder auch dem Gesetze. Die Sünde hat ihren Quell in der σάρξ und ward gefördert durch das an sich heilige und geistige Gesetz. Der gesetzesfreie Glaube des Christenthums bedarf zur Bewältigung der Sünde des Gesetzes, welches diese Bewältigung nicht einmal vermochte, gar nicht, da er die höhere Gotteskraft des Geistes besitzt (Röm. 8, 6 f). Alles dieses ist, nur nicht so ausgeführt, schon in den ältern Briefen vorgekommen, und jeder Schein eines Selbstwiderspruchs bei Paulus verschwindet, wenn man nur die Rechtfertigung und das geistige Leben des Christenthums gehörig auseinander hält. Von der allgemeinen Sündenschuld giebt es keine andere Befreiung als durch den rechtfertigenden Glauben an die im Tode Christi vollzogene Versöhnung. Da hat Gott die Sünde der Menschheit so lange Zeit nicht durch ein öffentliches Gericht gestraft, um sie durch den Tod Christi für die Gläubigen gesühnt werden zu lassen (Röm. 3, 25). Und so sehr der innere Mensch auch durch die σάρξ beherrscht wird, so viel Gutes ist doch noch in ihm, dass er im Glauben das Heil ergreifen kann. Von der Sünde selbst, welche das Gesetz vergebens untersagte, weil sie in dem Fleische ihre Wurzel hatte, wird der Christ frei durch das neue Leben des Christenthums mit der Kraft des Gottesgeistes. Die Entstehung der Sünde aus der σάρξ macht dieselbe noch keineswegs zu einer reinen Naturnothwendigkeit, da die Vermittelung durch Wissen und Wollen des innern Menschen nicht fehlt, und hebt das Gefühl der Schuld gar nicht auf, welches nur durch die Glaubensgerechtigkeit getilgt wird. Die realen Früchte

des Geistes in dem neuen Leben schliessen das ideale Centrum der Glaubensgerechtigkeit so wenig aus, dass sie vielmehr durchaus auf seiner Voraussetzung beruhen. Selbst wenn der paulinische Christus (was ich nicht glauben kann) das Sündenfleisch wirklich an sich gehabt, aber durch sein rein geistiges Wesen im Zaune gehalten haben sollte, selbst wenn er zum erstenmal leiblich starb, ohne vernichtet zu werden, konnten die Segnungen seiner Erscheinung und Auferstehung doch nur den Gläubigen zu Theil werden. Und wenn in dem geistigen Menschen auch die Macht des Fleisches durch das πνεῦμα gebrochen ist, besteht jene doch immer noch wirksam fort bis zu dem ersehnten Auferstehungsleibe. Erst wenn die Schuld der Sünde durch die Rechtfertigung des Glaubens ideell getilgt ist, kann der Gläubige der allmäligen Ueberwindung der Sünde selbst nach ihrer Realität zuversichtlich entgegensehen. Anstatt einer vollständigen Zerspaltung des paulinischen Lehrbegriffs haben wir in dem Römerbriefe nur seine innere Gliederung vor uns.

Die strenge Rechtfertigungslehre des Paulus hat in neuerer Zeit manche Zurücksetzung erfahren und soll nun gar für einen schliesslich von Paulus selbst überwundenen Standpunct gehalten werden. Davon wird uns Lüdemann nimmermehr überzeugen, so aufrichtig wir ihm für seine anregende Behandlung der wichtigen Frage und für manche treffende Bemerkung dankbar sein müssen.

II.

Der Brief des Paulus an die Philipper.

Gehen wir über die vier Hauptbriefe des Paulus hinaus, so führen uns die neuesten Verhandlungen zunächst nach Philippi. Die Aechtheit des Philipperbriefs, welche ich in dieser Zeitschrift (1871. II. S. 192—199. III. S. 309—335) vertheidigt habe, hat einen gewandten Gegner gefunden an E. Hinsch, dessen „Untersuchungen zum Philipperbrief“ (ebdas. 1873. I. S. 59—85) ich nicht unbeachtet lassen darf.

Schon Phil. 1, 1 findet Hinsch ein Zeichen der Verdächtigkeit in der besondern Erwähnung der ἐπίσκοποι und

διάκονοι nach πᾶσιν τοῖς ἁγίοις. Der Verfasser soll sich die Episkopen und Diakonen schon als eine gesonderte, den übrigen Gemeindegliedern gegenüberstehende Behörde gedacht haben, eine dem Paulus völlig fremde Vorstellung. Nun, auch der 1. Thessalonicherbrief (5, 27) unterscheidet die nächsten Empfänger des Briefs, offenbar die Vorsteher, von der Gesammtheit der Brüder oder Gemeindeglieder. Die Aechtheit dieses Briefs wird freilich von Hinsch verworfen. Der Hebräerbrief, welchen ich mit guten Gründen alsbald nach dem Tode des Paulus ansetzen zu müssen glaube, lässt 13, 24 grüssen τοὺς ἡγουμένους ὑμῶν καὶ πάντας τοὺς ἁγίους. Dass in dem Philipperbriefe die Gemeindeglieder vor den Vorstehern, Bischöfen und Diakonen genannt werden, finde ich ganz begreiflich in einem Briefe, welcher für eine von der ganzen Gemeinde aufgebrachte Geldunterstützung danksagt (2, 25. 4, 10—20). Die Erwähnung der ἐπίσκοποι und διάκονοι findet Hinsch freilich schon an sich anstössig. Da werde bereits, wie in der Apostelgeschichte (14, 23. 20, 17. 28), vorausgesetzt, dass auch Paulus in den von ihm gestifteten Gemeinden zunächst Presbytern oder Episkopen eingesetzt habe. Da finde man etwas Aehnliches, wie wenn der erste Brief des römischen Clemens (c. 44) die Einsetzung von Presbyter-Bischöfen und Diakonen durch die Apostel berichtet. Paulus selbst setze noch die volle Autonomie der Gemeinde ohne eine eigentliche Vorsteherschaft voraus. Auch die κυβερνήσεις und ἀντιλήψεις sollen noch nicht auf Gemeindevorsteher im Sinne von Presbytern und Diakonen gehen. Allein christliche Lehrer unterscheidet Paulus doch auch Gal. 6, 6 von den Lernenden. Ohne alle Vorsteherschaft sind die paulinischen Gemeinden nun einmal nicht zu denken. Ein Amt der Diakonie, immerhin mit freiwilliger Anerbietung, wird 1 Kor. 16, 15 ausdrücklich genannt. Und wer nicht auf das Dogma von den allein ächten Hauptbriefen des Paulus ohne Röm. C. 15. 16 geschworen hat, findet Röm. 16, 1 gar eine Diakonissin.

Phil. 1, 12 f. will Hinsch nicht als ächt paulinisch anerkennen. V. 14 lesen wir, τοὺς πλείονας τῶν ἀδελφῶν ἐν

κυρίῳ πεποιθότας τοῖς δεσμοῖς μου περισσοτέρως τολμᾶν ἀφόβως τὸν λόγον λαλεῖν. Das heisst doch wohl: die Mehrzahl der Brüder wagt es im Zutrauen auf die Bande des Apostels um so mehr, furchtlos das Wort zu reden. Dass sie ohne die Bande des Apostels nur zaghaft für die Verbreitung der christlichen Lehre wirken würden, hann ich hier nicht mit Hofmann und Hinsch (S. 67) finden, sondern nur, dass sie es nicht so furchtlos thun würden. Weiter lesen wir: [15] τινὲς μὲν καὶ διὰ φθόνον καὶ ἔριν, τινὲς δὲ καὶ δι' εὐδοκίαν τὸν χριστὸν κηρύσσουσιν· [16] οἱ μὲν ἐξ ἀγάπης εἰδότες ὅτι εἰς ἀπολογίαν τοῦ εὐαγγελίου κεῖμαι, [17] οἱ δὲ ἐξ ἐριθείας τὸν χριστὸν καταγγέλλουσιν οὐχ ἁγνῶς, οἰόμενοι θλῖψιν ἐγείρειν τοῖς δεσμοῖς μου. Da haben wir doch wohl im Gegensatze gegen die Mehrheit der Brüder, welche aus den Banden des Apostels Zuversicht schöpfen, eine Minderheit, welche zur Verkündigung Christi auch durch Neid, Streit, Ränkesucht angetrieben werden und den Banden des Apostels Drangsal bereiten wollen, also dem Paulus persönlich befeindete Christen. Hinsch will auch diese Christen noch in die Mehrheit, welche auf die Bande des Apostels vertraut, einschliessen. Solche Christen sporne der Neid über die glänzenden Erfolge des Paulus und das Bestreben, ihm dieselben zu entreissen, sich den Ruhm derselben anzumassen; und zwar geschehe diess mit einer Gehässigkeit, dass es fast scheinen könnte, als sei es ihnen weniger um den eigentlichen Zweck, die Verbreitung der christlichen Lehre zu thun, als vielmehr lediglich um die Schädigung der Verdienste des Paulus, wozu sie ein Recht zu haben meinen, weil Paulus nicht als ein von Gott gesetzter Verkündiger des Evangeliums anerkannt werden könne. „Indem also der Gegensatz der beiden Parteien ausdrücklich in die aus ihrer verschiedenen persönlichen Stellung zum Paulus sich ergebenden Motive ihrer Thätigkeit gelegt wird, wird dieselbe selbst nothwendig als gleich gesetzt, und der Verfasser kann nur sagen wollen, dass durch diesen Gegensatz der Parteien d[ie] Lehre nicht alterirt wird." Damit ist jedenfalls zu viel gesa[gt]. Das der Mehrheit und der Minderheit Gemeinsame ist ledigli[ch]

das τὸν λόγον λαλεῖν, das τὸν χριστὸν κηρύσσειν oder καταγγέλλειν, was keineswegs sachlich ganz gleichartig zu sein braucht. Von der Verschiedenheit aber wird hier nur die persönliche Seite hervorgehoben, die verschiedene Stellung zu dem gefangenen Apostel. Die Mehrheit, welche zu seinen Banden Vertrauen hat, verkündigt Christum „auch“ aus Wohlgefallen (an Paulus), aus Liebe zu dem gefangenen Zeugen des Christenthums. Die Minderheit verkündigt Christum „auch“ aus Neid, Streit, Ränkesucht, um den gefangenen Gegner zu bedrängen. Weil es sich hier lediglich um dieses persönliche Verhältniss handelt, mag der ächte Paulus wohl fortfahren: [18] τί γάρ; πλὴν παντὶ τρόπῳ, εἴτε προφάσει εἴτε ἀληθείᾳ, χριστὸς καταγγέλλεται, καὶ ἐν τούτῳ χαίρω. Da sagt Hinsch (S. 68): „Weil also beide Theile auf dem gleichen Grunde der gemeinsamen Lehre fussen, welcher als höhere Einheit über dem lediglich in ihrer verschiedenen Stellung zur Person des Paulus beruhenden Gegensatze steht, so darf Paulus sich über denselben hinwegsetzen und sich auch über die Thätigkeit dieser rein persönlichen, nicht sachlichen Gegner freuen“. Desshalb meint Hinsch (S. 69), die Abfassung unsers Briefs in eine spätere Zeit versetzen zu müssen, als die eigenthümliche Lehre des Paulus preisgegeben ward, und es sich im Kampfe der Parteien seitens seiner Anhänger nur um die Wahrung seiner persönlichen Stellung handelte, welche, wie wir aus der Apostelgeschichte sehen, nur durch Ausgleichung der Lehrgegensätze zu erreichen war. Meinerseits kann ich nur so viel als richtig anerkennen, dass Paulus sich über die Verkündigung Christi als solche auch von Seiten seiner persönlichen Gegner freut, womit noch gar nicht gesagt ist, dass die Verkündigung der Gegner sachlich seinen vollen Beifall hat. Die Minderheit verkündigt ja nur „auch“ aus Neid und Streit Christum, womit nicht ausgeschlossen ist, dass sie es „auch“ in einer mehr oder weniger altgesetzlichen Weise thut. Von dem Sachlichen wird hier nur das gemeinsam Christliche hervorgehoben. Aber hat nicht auch der ächte Paulus ein gemeinsam Christliches über dem Gegensatze des mehr oder weniger ge-

setzlichen und des gesetzesfreien Christenthums anerkannt? Man denke an 1 Kor. 3, 22. 15, 11. Eben weil er hier bei seinen christlichen Gegnern nur auf den persönlichen Gegensatz sieht, mochte er sich so milde ausdrücken, wogegen er bei dem sachlichen Gegensatze des Beschneidungschristenthums Phil. 3, 2 f. heftig auffährt. Dass es sich hier noch bloss um das Persönliche handelt, finde ich bestätigt durch das Folgende: *ἀλλὰ καὶ χαρήσομαι·* [19] *οἶδα γὰρ ὅτι τοῦτό μοι ἀποβήσεται εἰς σωτηρίαν διὰ τῆς ὑμῶν δεήσεως καὶ ἐπιχορηγίας τοῦ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Hinsch (S. 64 f.) trennt das *ἀλλὰ καὶ χαρήσομαι* jedenfalls sehr gewaltsam von dem vorhergehenden *καὶ ἐν τούτῳ*, wie wenn mit *ἀλλὰ* ein neuer Absatz anhöbe, und das *τοῦτο* sich nicht auf die Anfeindungen christlicher Gegner, sondern auf die Lage des Paulus betreffs seiner Gefangenschaft bezöge. Der Zusammenhang sei also folgender: Wie der gegenwärtige Stand der Verkündigung Christi ihm nur Ursache zur Freude biete, so hege er dieselbe Freude betreffs der Zukunft, da er die zuversichtliche Hoffnung habe, aus seiner Lage befreit zu werden und diese Verkündigung Christi selbst wieder in die Hand nehmen zu können. Weit näher liegt es offenbar, *τοῦτο* auf die persönlichen Anfeindungen gegnerischer Christen zu beziehen. Auch sie, hofft der Apostel, werden ihm nur zum Heile gereichen.

Phil. 1, 19 f. spricht Paulus die Hoffnung aus, immer noch am Leben zu bleiben. Da habe ich gefragt: „Kann ein Späterer, welchem der Ausgang der römischen Gefangenschaft des Paulus längst bekannt war, demselben gar die Zuversicht angedichtet haben, dass er am Leben bleiben und seine Philipper wiedersehen werde“? Ich habe es nämlich als thatsächlich verausgesetzt, dass die zweijährige Gefangenschaft des Paulus in Rom mit seinem Märtyrertode in der neronischen Verfolgung des J. 64 endete. Eben diese Voraussetzung bestreitet nun Hinsch (S. 69 f.). Das einzig historischtreue Zeugniss, welches wir über die letzte Lebenszeit des Paulus besitzen, der der Apostelgeschichte zu Grunde liegende Reisebericht, lasse uns hier im Stiche und führe nur bis zur Ge-

fangenschaft des Paulus in Rom (App. 25, 30. 31). Liegt aber nicht schon in der διετία, welche Paulus zu Rom gefangen verlebte, eine stillschweigende Bezeugung seiner Befreiung durch den Tod, nach welchem eine weitere Wirksamkeit des Heidenapostels vollends nicht mehr zu berichten war? Auch ein zweites, der apostolischen Zeit noch ziemlich nahe stehendes Zeugniss, der erste Brief des Clemens (c. 5), meint Hinsch, spreche nur im Allgemeinen von dem Tode des Paulus, ohne dass wir über den Ort und die näheren Umstände desselben etwas erfahren. Wie wenn nicht die Zusammenstellung mit den römischen Märtyrern der neronischen Christenverfolgung c. 6 laut genug redete! Die erste bestimmte Nachricht über den in Rom erfolgten Märtyrertod des Paulus, die aber schon wegen ihrer Verknüpfung mit offenbar sagenhaften Elementen keinen Anspruch auf unbedingte Glaubwürdigkeit machen könne, findet Hinsch erst bei Dionysius von Korinth (bei Euseb. KG. II, 25, f.), indem er von den Actis Petri et Pauli, deren Bruchstücke ich in dem Novum Testamentum extra can. rec. IV. p. 68 sq. zusammengestellt habe, gänzlich absieht. Bei dem Mangel aller glaubwürdigen Zeugnisse über das Lebensende des Paulus sei daher die Annahme ebenso berechtigt, dass derselbe wirklich, wie Eusebius KG. II, 22 berichtet, aus seiner Gefangenschaft befreit ist, ja dass er den Tod vielleicht gar nicht in Rom erlitten, und erst eine spätere Zeit in ihrem Interesse denselben dorthin verlegt habe. Die Berechtigung dieser Annahme muss ich nach dem Obigen bestreiten. Erst in dem s. g. Muratorischen Bruchstück Z. 38. 39 finden wir die aus Röm. 15, 24. 28 erschlossene Reise des Paulus von Rom nach Spanien. Hinsch will diese Annahme schon in dem Philipperbriefe finden. Dafür scheint ihm besonders die Bestimmtheit zu sprechen, mit welcher Paulus den Philippern seine Befreiung und Rückkehr in Aussicht stellt (1, 25 *καὶ τοῦτο πεποιθὼς οἶδα ὅτι μενῶ καὶ συμπαραμενῶ πᾶσιν ὑμῖν εἰς τὴν ὑμῶν προκοπὴν καὶ χαρὰν τῆς πίστεως*). „So konnte der ächte Paulus nicht schreiben, sondern nur ein Späterer, dem die bestimmte Nachricht darüber vorlag [man vergleiche zu dem

οἶδα Act. 20, 25 und 29, wo ein unbefangenes Auge ebenfalls nur den spätern Standpunct des Schreibenden wird erkennen)“. Dem Verfasser des Philipperbriefs soll also schon die bestimmte Nachricht von einer Befreiung des Paulus aus seiner römischen Gefangenschaft vorgelegen haben. Den Grund, wesshalb er den Paulus hier über die Möglichkeit seines Todes wie seiner Befreiung reflectiren lässt, meint Hinsch nur darin finden zu können, dass zu seiner Zeit in Betreff des Lebensausgangs des Paulus zwei verschiedene Meinungen sich gegenüberstanden, indem die Einen die Behauptung aufstellten und mit den Gründen, welche hier dem Paulus in den Mund gelegt werden (V. 21 f.), zu stützen suchten, dass die Gefangenschaft desselben zu Rom mit seinem Tode abschloss, die Andern ihn aus derselben befreit werden und seine apostolische Thätigkeit wieder aufnehmen liessen. Unser Verfasser entscheide sich für die letztere Ansicht. Dieser Meinung beizutreten, sei der Verfasser vielleicht noch durch eine andere Erwägung veranlasst worden. Er habe wohl erwogen, dass für Paulus die Anklage auf ein strafwürdiges Verbrechen, wie sie gegen die römischen Christen unter Nero erhoben ward, nicht zutreffen, er also als Opfer in jener Verfolgung nicht gefallen sein konnte, so dass vielmehr in einer Zeit, da das einfache Bekenntniss zu Christo eine Verfolgung noch nicht in sich schloss, seine Befreiung aus einer Gefangenschaft, welche lediglich aus diesem Grunde erfolgt war, nothwendig eintreten musste. In dem Verfasser des Philipperbriefs sollen wir also den frühesten Vertreter jener Ansicht erkennen, welche in dem s. g. Muratorischen Bruchstück auftritt, durch Eusebius wieder aufgefrischt und zu allgemeiner Geltung gebracht ward. Wenn Eusebius im Gegensatz zu unserm Verfasser, der nach Allem den Märtyrertod des Paulus zu Rom ausschliesst, denselben wieder nach Rom zurückkehren und dort den Tod erleiden lässt, so meint Hinsch darin die wahrscheinlich schon dem 2. Timotheusbriefe (4. 16—18) zu Grunde liegende Vermittelung der beiden sich gegenüberstehenden Ansichten zu sehen. Noch auf ein andern Wege möchte Hinsch die Möglichkeit dieser Dars

lung des Lebensendes des Paulus, welche er entschieden für sagenhaft erklärt, ableiten. Er meint es nämlich als sicher ansehen zu dürfen, dass der Verfasser der Apokalypse unter dem Pseudopropheten (Offbg. 13, 11—17), welcher einst in Begleitung des wiederkehrenden Nero erscheinen wird (19, 20), den Apostel Paulus versteht, den Paulus leibhaftig, wozu selbst Volkmar noch nicht fortgeschritten ist. Diese Erwartung des Paulus redivivus an der Seite des Nero redivivus würde dann im Interesse des Paulus so umgedeutet worden sein, dass Paulus allerdings wieder nach Rom zurückkehrt, aber nicht als Helfershelfer Nero's, sondern als sein Schlachtopfer. — Alles dieses fällt ohne weiteres zusammen, wenn wir keinen Grund haben, den Märtyrertod des Paulus in der neronischen Christenverfolgung zu bezweifeln. Und was gehört dazu, um Phil. 1, 22f. nicht etwa die Reflexion des gefangenen Paulus über den Ausgang seiner Gefangenschaft, sondern die Reflexion des Verfassers über zwei verschiedene Ueberlieferungen von dem Lebensende des Paulus zu finden? Ueber den Pseudopropheten der Apokalypse wird vorläufig die Verweisung auf Krenkel (der Ap. Johannes, 1871, S. 179 f.) genügen.

Auf die christologische Stelle Phil. 2, 6 f. legt Hinsch (S. 76 f.) wenig Gewicht, und ihre Erörterung würde hier zu weit führen, da Hr. D. Grimm (Z. f. w. Th. 1873. I. S. 33—59) eben eine gelehrte Abhandlung über diese Stelle herausgegeben hat, welche eine eigene Beachtung verdient.

Phil. 2, 24, wo Paulus die Zuversicht ausspricht, dass auch er bald nach Philippi kommen werde, kann auch Hinsch (S. 74 f.) nur eine nicht erfüllte Vorhersagung erkennen. Wer wird aber dem Paulus etwas, was der Erfolg widerlegt hatte, in den Mund gelegt haben? Hinsch meint, auch sonst fänden sich Beispiele dafür, dass Schriftsteller den von ihnen geschilderten Personen einer frühern Zeit Worte in den Mund legen, welche eine Erwartung für die Zukunft enthalten, die zu ihrer Zeit nur als eine getäuschte angesehen werden konnte. Bei 1 Thess. 4, 15 kann Hinsch selbst die von mir vertheidigte Aechtheit des Briefes nicht übersehen. Sonst beruft

er sich auf Mt. 26, 64, wo ich nichts finde, was ein christlicher Schriftsteller bald nach 70 u. Z. schon für thatsächlich widerlegt hätte halten müssen. Besondres Gewicht legt er auf die eschatologische Rede Luc. 21, wo die Parusie Christi mit der Belagerung Jerusalems in Verbindung gebracht werde. Da erlaube ich mir denn doch auf meine Evangelien S. 212 f. 224 zu verweisen. Mit der blossen Copie von 1 Kor. 4, 19 wird man hier schwerlich auskommen. Aus 1 Kor. 4, 17 soll der Verfasser ja auch die Phil. 2, 20 in Aussicht gestellte Sendung des Timotheus nach Philippi entlehnt haben, welche Hinsch als solche völlig unerklärlich findet. Nachrichten über die Lage des Paulus brachte allerdings der früher nach Philippi gelangende Epaphroditos. Dieser hatte dem Paulus Nachrichten von Philippi überbracht. Allein Epaphroditos war ja in Rom krank gewesen und hatte sich selbst schon nach Philippi gesehnt (2, 26). Bei dem innigen Verhältniss des Paulus zu den Christen von Philippi hat es gar nichts auf sich, wenn er nun den Timotheus bald nach Philippi senden möchte, um auch seinerseits über die Philipper beruhigt zu sein (2, 19 *ἵνα κἀγὼ εὐψυχῶ γνοὺς τὰ περὶ ὑμῶν*), wenn er gar bald selbst nach Philippi zu kommen hofft (2, 24). Solche Reisen waren ihm eben nicht blosse Geschäftssache, sondern Herzensbedürfniss.

Erheblichen Anstoss nimmt Hinsch (S. 77 f.) erst wieder an Phil. 4, 10 f. Wir lesen V. 15: [16] *οἴδατε δὲ καὶ ὑμεῖς, Φιλιππήσιοι, ὅτι ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου, ὅτε ἐξῆλθον ἀπὸ Μακεδονίας, οὐδεμία μοι ἐκκλησία ἐκοινώνησεν εἰς λόγον δόσεως καὶ λήμψεως ἐν μὴ ὑμεῖς μόνον.* [16] *ὅτι καὶ ἐν Θεσσαλονίκῃ καὶ ἅπαξ καὶ δὶς εἰς τὴν χρείαν μου ἐπέμψατε.* Da findet Hinsch einen Widerspruch gegen 2 Kor. 11, 9, nach welcher Stelle die Brüder, welche aus Makedonien kamen, dem Paulus in Korinth (53—55) Unterstützungen brachten. Ich kann diesen Widerspruch nicht zugeben. Die *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου* verstehe ich mit Meyer vom Standpuncte der Leser aus, so dass die erste Stiftungszeit makedonischer Gemeinden gemeint ist.[1]) Da mögen zuerst die philippischen Christen

1) Hinsch (S. 83 f.) findet den Ausdruck nur desshalb sehr verfänglich, weil er ihn nicht vom Standpuncte der Philipper aus verstehen

allein den Paulus in Thessalonich, wo auch der Erwerb seines Handwerks (1 Thess. 2, 9) nicht ganz ausreichte, unterstützt, später, als er schon in Korinth war, also nicht mehr ganz „im Anfange", noch andre makedonische Gemeinden sich mitbetheiligt haben. Solche Geldsendungen findet Hinsch hier nun aber nicht sowohl als freiwillige Liebesleistung, sondern schon als „regelmässige, auf bestimmte Abmachungen gegründete Unterstützungen" geschildert. „Wenn 2, 30 als Zweck der Sendung des Epaphroditos angegeben wird, *ἵνα ἀναπληρώσῃ τὸ ὑμῶν ὑστέρημα τῆς πρός με λειτουργίας*, so kann damit die von Seiten der Philipper dem Paulus zu Theil gewordene Unterstützung nur als eine denselben ihm gegenüber obliegende Pflicht bezeichnet werden sollen, welche sie eine Zeit lang aus den Augen gesetzt haben. Damit stimmt es auch, wenn Paulus 4, 10 seine Freude darüber ausspricht, dass die Philipper „endlich einmal wieder" in den Stand gesetzt seien, ihm eine Unterstützung zukommen zu lassen, und es durch obwaltende ungünstige Umstände ausdrücklich entschuldigt, dass die Sendungen längere Zeit unterbrochen waren". Aber darf man denn nicht die besondere Lage der Gefangenschaft in Anschlag bringen, welche den befreundeten Gemeinden Unterstützungen zur Pflicht machten? Dass Paulus sich wegen der Annahme der philippischen Unterstützung noch ordentlich entschuldigt (4, 11. 13. 17), ist, wie heutzutage, Sache einer gewissen Höflichkeit und führt noch lange nicht auf einen spätern Verfasser. Das *καὶ* vor *ἐν Θεσσαλονίκῃ* aber braucht wahrlich nicht erst ein Späterer mit Rücksicht auf 2 Kor. 11, 9 geschrieben zu haben, da auch der ächte Paulus sehr wohl an

will. Das sei ganz, wie wenn in der nachapostolischen Zeit der römische Clemens (Epi. I, 47) schreibt: *ἀναλάβετε τὴν ἐπιστολὴν τοῦ μακαρίου Παύλου τοῦ ἀποστόλου· τί πρῶτον ὑμῖν ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου ἔγραψεν;* vgl. 1 Kor. 1, 12. Die Sache liegt doch anders. Dass im Philipperbriefe die *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου* eben nicht vom Standpuncte des Paulus aus zu verstehen ist, lehrt ja das hinzugefügte *ὅτε ἐξῆλθον ἀπὸ Μακεδονίας*, womit auch ein Späterer den Anfang der Wirksamkeit Paulus nicht bezeichnen konnte. Der 1. Clemensbrief wird jenen Ausdruck schon aus unserm Philipperbriefe entnommen haben.



andre Orte, wo er Unterstützungen empfing, wie zuletzt in Rom, denken mochte.

Wem es um die reine geschichtliche Wahrheit zu thun ist, der wird sich auch sachlichen Widerspruch gern gefallen lassen und durch denselben zu genauerer Prüfung der eigenen Ansicht veranlasst werden. Hinsch hat auf alle Fälle Manches aufrichtig zugegeben, Manches neu angeregt. Von der Streitfrage selbst aber wage ich es zu behaupten, dass die Aechtheit des Philipperbriefs mehr und mehr Anerkennung finden wird. Ganz anders ist es mit dem Briefe an die Kolosser, aus welchem man neuestens einen ächten Paulus-Brief hat herausschälen wollen.

III.
Der Brief des Paulus an die Kolosser.

In der Schrift „Zur Kritik Paulinischer Briefe" (1870 S. 22 f.) hat Hitzig über den Brief an die Kolosser die Ansicht ausgespochen, „dass ein paulinischer dem Verfasser des Schreibens an die Epheser vorlag, welcher diesen ächten Text z. B. Kol, 2, 4. 4, 3. 1 missverstand, und dass derselbe jetzt mit Einschüben uns vorliegt, indem der Schreiber des Briefes an die Gemeinde von Ephesus nach Abfassung seines Werkes jenen überarbeitete". Wolle man also den ursprünglichen Brief wiederherstellen, so komme es wesentlich darauf an, die Glossen herauszuziehen.

Darauf hat W. Hönig in seiner lichtvollen Abhandlung: „über das Verhältniss des Epheserbriefs zum Briefe an die Kolosser" (Z. f. w. Th. 1872. I. S. 63—87) zwar die auch von mir behauptete Abhängigkeit des Epheserbriefs von dem Kolosserbriefe im Allgemeinen festgehalten, aber doch schon mit dem Bekenntniss geschlossen: Eine andre Frage sei es freilich, ob der Kolosserbrief in der Gestalt, wie er vorliegt, einen absolut ursprünglichen Charakter trägt, oder ob auch er Elemente enthält, welche dem Originale nicht angehört hatten. ... diejenigen Stellen des Kolosserbriefs seien als Interpolatio zu betrachten, von denen nachzuweisen ist, dass sie vom fasser des Epheserbriefs nicht gekannt sind.

Die Hitzig'sche Ansicht hat jetzt ihre vollständige Durchführung erhalten in Holtzmann's Buche: „Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe auf Grund einer Analyse ihres Verwandtschaftsverhältnisses" (1872). In dem zwischen beiden Briefen unleugbar stattfindenden Verhältniss schriftstellerischer Abhängigkeit soll die Priorität nicht immer auf der Seite des Kolosserbriefs sein, nicht einmal in einer und derselben Stelle. Ein ächter Brief des Paulus an die Kolosser ward von dem nachpaulinischen Verfasser des Epheserbriefs nicht bloss eigens überarbeitet, sondern hinterher noch interpolirt. Nicht zufrieden damit, auf das kurze Sehreiben des Paulus an die Kolosser einen längern Paulusbrief gepfropft zu haben, welcher in der Runde von Ephesus bis Laodicea gelesen werden sollte, habe der Autor ad Ephesios auch noch jenes Original selbst im Geiste dieses s. g. Epheserbriefs überarbeitet. In ihrer jetzigen Gestalt sollen beide Briefe dem werdenden Katholicismus angehören, nur mit dem Unterschiede, dass der Kolosserbrief jene Katholicität durch Ausscheidung der gnostischen Parteien, der Epheserbrief durch Vereinigung der Judenchristen und Heidenchristen in einer neuen Einheit fördert. Den ächten Brief an die Kolosser werde Paulus zu Rom 62—64 geschrieben haben. In weitern Kreisen sei derselbe aber erst durch seine Ueberarbeitung bekannt geworden. In jener zukunftsvollen Epoche der werdenden Kircheneinheit, da die heterogenen Elemente sich immer mächtiger von einander angezogen fühlten, während ein tiefgehender Scheidungsprocess, der die häretisch werdende von der kirchlichen Gnosis trennte, eben im Anzuge war, um 100 u. Z. habe der Autor ad Ephesios geschrieben. Jedenfalls schon in den frühern Decennien des zweiten Jahrhunderts habe der Epheserbrief apostolischen Werth erlangt. Während der Autor ad Ephesios die Johannes-Apokalypse, das Matthäus-Evangelium, den Hebräerbrief bereits voraussetze, habe er dagegen schon die Lucas-Schriften und den ersten Petrusbrief, [illegible]nds die Pastoralbriefe und die deuterojohanneischen Schriften [illegible]Nachfolgern. Die Irrlehrer, welche der Kolosserbrief dar[illegible] will Holtzmann nicht als eigentliche Essener ansehen,

aber doch (wie wenn das auch von den Essenern gölte), mit den Principien der alexandrinischen Religionsphilosophie zusammenhängen lassen. Dieselbe Gegnerschaft soll der ächte Brief des Paulus in dem frühern, der interpolirte Brief dagegen in dem spätern Stadium ihrer Entwickelung darstellen (S. 291). In unserm Kolosserbriefe findet Holtzmann nur Uebergänge zum Gnosticismus bekämpft. Der Autor ad Ephesios soll sich noch in der Doxologie Röm. 16, 25—27, wohl auch anderswo, ein Denkmal gesetzt haben. Ebenso entschieden, wie er die kleinasiatische Autorität der Apokalypse voraussetzt, soll er dagegen die erst im Laufe der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts darauf gepfropfte Existenz des Apostels in Kleinasien ausschliessen.

Gegen solche Interpolationshypothesen hege ich von vorn herein ein starkes Misstrauen, welches auch durch die ansehnlichen Namen eines Hitzig und eines Holtzmann nicht gehoben wird. Ich selbst habe den Kolosserbrief, als dessen Nachbildung auch mir der Epheserbrief erscheint, in eine etwas spätere Zeit, in die Zeit des eigentlichen Gnosticismus, versetzt, aber doch nicht zerrissen, sondern als ein Ganzes, als ein eigenthümliches Denkmal der Stellung des Paulinismus in der gnostischen Zeitbewegung aufgefasst [1]). Die neueste Bearbeitung scheint mir dem Paulus selbst ein dürftiges, kaum lebensfähiges Gerippe, das eigentliche Fleisch seinem vermeintlichen Interpolator zuzuweisen.

Hönig behält, mit Ausnahme jenes Zugeständnisses, nach meiner Ansicht vollkommen Recht. „Beide Schreiben beginnen", sagt Hönig (a. a. O. S. 69), „in der gleichen Weise mit der Adresse und dem Dank gegen Gott für die Beschaffenheit der Leser. Der Kolosserbrief thut dies in einfacher Weise (1, 1—8). Der Epheserbrief dagegen begründet den Dank sehr ausführlich (1, 3—14), indem er in einer Reihe von Zwischensätzen die gesammte christliche Heilslehre von der

1) In der Abhandlung: Der Gnosticismus und das Neue Testament, Z. f. w. Th. 1870. III. S. 245—252.

Vorherbestimmung an bis zur Besieglung durch den h. Geist durch alle ihre Stufen hindurch entwickelt, bis er endlich 1, 15 wieder mit dem Gedankengang des Kolosserbriefs zusammentrifft". Holtzmann stimmt in der Hauptsache bei, und wir wollen noch nichts dazu sagen, wenn er 1, 6. 7 — ich meine ohne Grund — ἠκούσατε καὶ ἐπέγνωτε τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ· καθὼς und 1, 8 ἐν πνεύματι dem Interpolator zuweist.

„An den Dank reiht sich unmittelbar der Wunsch eines weitern Fortschreitens der Leser im christlichen Leben an. Im Kolosserbrief ist dieser Wunsch streng logisch dem vorhergehenden Danke angereiht, von ihm aber getrennt durch den Beginn eines neuen Satzes mit διὰ τοῦτο (1, 9f.); im Epheserbriefe sind Dank und Wunsch in einander gemengt (1, 16. 17); mit dem ἵνα (V. 17) fällt man plötzlich in einen neuen Gedanken herein, ohne dass man logisch vorbereitet ist. — Während der Kolosserbrief um „einen des Herrn würdigen Wandel" im Bewusstsein der von Gott durch Christus ihnen erwiesenen Wohlthaten bittet (1, 9—14), macht der Epheserbrief dagegen unmittelbar dieses Bewusstsein, dieses πνεῦμα σοφίας zum Gegenstande seines Wunsches, wobei er den Inhalt desselben, die Kraft Gottes, wie sie sich besonders in Christus erweist, in ausführlicher Weise darin einschliesst. Nun ist aber der Gedankenconnex im Kolosserbrief, d. h. die Bitte um sittliche Förderung durch das Bewusstsein der Wohlthaten Gottes, viel schlichter und darum ursprünglicher, als die Bitte um höhere Weisheit für die Leser im Briefe an die Epheser. Im Kolosserbriefe folgt jetzt eine selbständige christologische Stelle, welche ohne Zweifel mit Beziehung auf die später geschilderten Irrlehrer hier eingefügt ist. Der bisherige schlichte Gedankengang wird hier complicirter. Es wäre, um dem Wunsche, dass die Leser Christi würdig wandeln möchten, Nachdruck zu verleihen, genügend gewesen, auf die Erlösung durch Christum hinzuweisen, wie das auch 1, 13. 14 und wieder von 19 an geschieht; überflüssig aber war eine Episode wie V. 15—17. Allein weder ist dadurch eine Unter-

brechung des Gedankenganges bemerkbar, noch Abhängigkeit vom Epheserbrief ersichtlich". Hier weicht Holtzmann, welcher noch V. 18 hinzunimmt, schon weiter ab. Als interpolirt von dem Autor ad Ephesios bezeichnet er 1, 9 *ἀφ' ἧς ἡμέρας ἠκούσαμεν*, ferner *καὶ αἰτούμενοι ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ συνέσει πνευματικῇ*, 1, 10 *τοῦ κυρίου εἰς πᾶσαν ἀρέσκειαν, ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ καρποφοροῦντες καὶ αὐξανόμενοι εἰς τὴν ἐπίγνωσιν*, 1. 11. 12 *ἐν πάσῃ δυνάμει δυναμούμενοι κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης αὐτοῦ εἰς πᾶσαν ὑπομονὴν καὶ μακροθυμίαν μετὰ χαρᾶς,* [12] *εὐχαριστοῦντες τῷ πατρὶ τῷ ἱκανώσαντι ἡμᾶς εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί*, 1, 13. 15 *τῆς ἀγάπης*, 1, 14—18: *ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν,* [15] *ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως,* [16] *ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες, εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι· τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται,* [17] *καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων, καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν,* [18] *καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας· ὅς ἐστιν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων.* Da bleibt für den ursprünglichen Kolosserbrief nichts weiter übrig als: [9] *διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς οὐ παυόμεθα ὑπὲρ ὑμῶν προσευχόμενοι,* [10] *περιπατῆσαι ὑμᾶς ἀξίως τοῦ θεοῦ,* [13] *ὃς ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.* Wozu so weitgreifende Ausschnitte? Wer wird sich 1, 12 den Loosantheil der Heiligen in dem Lichte wegschneiden lassen, wenn wir doch 1, 13 unsre Erlösung aus der Macht der Finsterniss lesen? Wer wird sich vollends die Hauptstelle 1, 15—18 ohne weiteres nehmen lassen? Holtzmann (S. 149) erklärt die ganze Stelle 1, 14—18 für gezwungen und unmotivirt. Weil der Inhalt von 1, 19. 20 sich ebenso auf 1, 14 zurückbeziehe, wie 1, 16—18 auf 1, 15, sollen wir hier einen Einschub erkennen, so zu Stande gekommen, dass zuerst in de bloss überleitenden und erkennbar angeschweissten (S. 4 Verse 14 die Stelle Eph. 1, 7 angeschlossen, sodann ab

ihrer relativischen Form in 1, 15 eine weitere Parallele geschaffen wurde, deren Inhalt die Betrachtung erst recht entschieden anf Christi Person fixirt. Noch Hönig (a. a. O. S. 78) hat über das Verhältniss von Kol. 1, 14 und Eph. 1, 7 gerade umgekehrt geurtheilt, wie Holtzmann, welcher Eph. 1, 6. 7. alles ursrpünglich findet. Mit welchem Rechte kann man sagen, dass der Begriff der ἄφεσις, welchen ich stets für allgemein christlich gehalten habe, speciell dem Verfasser des Epheserbriefs angehöre, welcher das Wort nur an dieser Stelle gebraucht? Das ἁμαρτιῶν des Kolosserbriefs ist doch nicht schlechter als das παραπτωμάτων des Epheserbriefs. Auch die grössere Kürze des Kolosserbriefs streitet nicht gegen seine Ursprünglichkeit. Es brauchen also keineswegs die stereotypen Anknüpfungen und Wendungen eines kirchlichen Redners zu sein, welchen wir hier in dem Kolosserbriefe begegnen. Mindestens fehlt jeder zwingende Grund, Kol. 1, 15—18 als spätere Zuthat auszuscheiden.

Den Gedankengang von Kol. 1, 18—23 findet Hönig wieder klarer. Unmittelhar an den Gedanken des würdigen Wandels anschliessend sprechen die betreffenden Verse von der Erlösung durch Christum mit dem Zwecke, „euch heilig und untadelhaft und anklaglos darzustellen“ (1, 22). Darin liege eine geistige Begründung des als Themagedanke geltenden V. 10. Holtzmann, welcher V. 18 schon ganz beseitigt hat, schneidet uns 1, 19. 20 zurecht. Interpolirt soll sein 1, 19 πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι, 1, 20 καὶ δι' αὐτοῦ ἀπο —, auch τὰ πάντα εἰς αὐτὸν εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, δι' αὐτοῦ εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ferner 1, 21 ἀπηλλοτριωμένους καί, ebenso τῇ διανοίᾳ, auch das ἀπο vor κατηλλάγητε, 1, 22 παραστῆσαι ὑμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους καὶ ἀνεγκλήτους κατενώπιον αὐτοῦ, 1, 23 τεθεμελιωμένοι καὶ nebst τῆς ἐλπίδος und οὗ ἠκούσατε, τοῦ κηρυχθέντος ἐν πάσῃ κτίσει τῇ ὑπὸ τὸν ανόν, auch das Wörtlein διάκονος an dieser Stelle. So ıbt uns nur: [19] ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν [20] καταλλάξαι [21] καὶ ῾ς ποτὲ ὄντας ἐχθροὺς ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς, νυν



δὲ κατηλλάγητε [22] ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ θανάτου, [23] εἴγε ἐπιμένετε τῇ πίστει ἑδραῖοι καὶ μὴ μετακινούμενοι ἀπὸ τοῦ εὐαγγελίου, οὗ ἐγενόμην ἐγὼ Παῦλος διάκονος (das letzte Wort aus 1, 25, wo Holtzmann es stehen lässt, herübergezogen). Der Interpolator soll 1, 19. 20 wieder in den Zusammenhang des Originals mit theilweiser Benutzung seiner Ausdrücke einleiten. Dem ganz kahlen καταλλάξαι 1, 20 mochte ein Interpolator wohl etwas hinzufügen, nur am allerwenigsten ein vorgesetztes ἀπο, so dass hier und 1, 21 das ganz ungebräuchliche ἀποκαταλλάσσειν herauskommt, was nur noch Eph. 2, 16 vorkommt. Wohl aber hätte der Interpolator alle Ursache gehabt, hinzuzufügen, mit wem denn die Versöhnung geschehen ist, was sonst nirgends fehlt (vgl. 1 Kor. 7, 11. 2 Kor. 5, 18f. Röm. 5, 10), hier erst an zweiter Stelle (1, 21) fehlen durfte. Sinn und Verstand würde auch hier erst der Interpolator hereingebracht haben, nämlich eine Versöhnung des Alls mit Gott durch den im Himmel und auf Erden Frieden stiftenden Erlösungstod. Und was kann uns irgend berechtigen, das Pleroma dem Interpolator zuzuweisen? Holtzmann (S. 98) meint, nur Eph. 1, 23 sei das πλήρωμα (τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου) wohl erklärt, wogegen es Kol. 1, 19 in so unvorbereiteter, auch mit Kol. 2, 9 (τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος) verglichen, unklarer Form auftrete. Aber wie? wenn wir uns, trotz Holtzmann (S. 290), eben in der gnostischen Zeit befinden? Dann war das πλήρωμα ein geläufiger Ausdruck, mit welchem der Verfasser des Kolosserbriefs alles Hohe, was er 1, 16—18 aufgezählt hatte, zusammenfassen mochte. Dann war vollends das πλήρωμα τῆς θεότητος 2, 9 ganz verständlich. Nicht bloss ich, der ich in dem Werke über die apostolischen Väter S. 253f. den gnostischen Ursprung des Ausdrucks nachgewiesen zu haben meine, sondern auch B. Weiss, Reuss uud Sabatier, welchen Holtzmann (S. 290) widerspricht, haben den Ursprung des Ausdrucks πλήρωμα auf Seiten der Irrlehrer gesucht. Ohne weiteres konnte, wie auch Holtzmann zugiebt, niemand schreiben: Gott habe gewollt,

dass in Christo πᾶν τὸ πλήρωμα wohne. Aber hat man desshalb „schlechterdings“ anzunehmen, der Schreiber von Kol. 1, 19 sei eben von der Abfassung eines andern Schriftstücks hergekommen, in welchem der in Rede stehende Terminus bereits seine Erklärung gefunden hatte, also unsers Epheserbriefs? Dort lesen wir von der Kirche als dem Leibe Christi, dem Pleroma dessen, der Alles in Allem erfüllt (1, 23), ferner den Wunsch, dass die Leser erfüllt werden mögen εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ θεοῦ (3, 19), dass sie gelangen mögen zum Lebensaltermaasse τοῦ πληρώματος τοῦ χριστοῦ. Erklärt uns das alles die Einwohnung des „Pleroma“ in Christo? Im Gegentheil erklärt sich auch das dreimalige Pleroma des Epheserbriefs, bei aller mehr kirchlichen Wendung, nur aus der Gangbarkeit des Ausdrucks in der gnostischen Zeit. Vollends im Kolosserbriefe weist der Umstand, dass das πλήρωμα ohne den Genitiv des Erfüllenden oder des Erfüllten genannt wird, unleugbar auf einen Terminus technicus zurück. Läge in dem Ausdrucke nichts Besondres, so würde vollkommen genügt haben: ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν (ὁ θεὸς) πᾶς κατοικῆσαι. Das „Pleroma“ erscheint hier schon so verfestigt, dass es gewissermassen selbständig zwischen Gott und Christus eintritt. Der Kolosserbrief versetzt uns ferner schon in eine Zeit, da das Christenthum auch äusserlich in der ganzen bekannten Welt verbreitet war, wie wir 1, 23 lesen. Holtzmann (S. 122) findet hier eine bereits das paulinische Maass einer rhetorischen Hyperbel in der Richtung des Phantastischen übersteigende Reproduction von 1, 5. 6, welche den Nachahmer beweise und auf eine Zeit hinweise, da der ökumenische Charakter des Christenthums bereits auffällige Thatsache zu werden begann. Ich kann zwischen den beiden Stellen gar keinen Unterschied bemerken und werde durch die eine wie durch die andere über den ächten Paulus (2 Kor. 10, 16. Röm. 15, 20. 21) hinausgeführt.

Auch Kol. 1, 24—29 fand Hönig (S. 70 f.) ganz ssend. Als Zweck des apostolischen Leidens für die Gemeinde rde ja 1, 28 angegeben die Darstellung eines „vollkommenen



Menschen in Christus", womit das erste Capitel ganz correct abschliesse. Holtzmann beseitigt dagegen gleich den leidenden Paulus 1, 24. 25 *νῦν χαίρω ἐν τοῖς παθήμασιν ὑπὲρ ὑμῶν καὶ ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ χριστοῦ ἐν τῇ σαρκί μου ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ. ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία, ἧς ἐγενόμην ἐγώ.* Ferner verlieren wir 1, 26—28: *τὸ μυστήριον τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν· νυνὶ δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ,* [27] *οἷς ἠθέλησεν ὁ θεὸς γνωρίσαι τί τὸ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὅ ἐστιν χριστὸς ἐν ὑμῖν, ἡ ἐλπὶς τῆς δόξης,* [28] *ὃν ἡμεῖς καταγγέλλομεν νουθετοῦντες πάντα ἄνθρωπον καὶ διδάσκοντες πάντα ἄνθρωπον ἐν πάσῃ σοφίᾳ, ἵνα παραστήσωμεν πάντα ἄνθρωπον τέλειον ἐν χριστῷ.* Schliesslich ist noch 1, 29 *ἐν δυνάμει* interpolirt. Bleibt: [25] *(διάκονος) κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι εἰς ὑμᾶς πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ,* [29] *εἰς ὃ καὶ κοπιῶ ἀγωνιζόμενος κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ θεοῦ τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἐμοί.* Allein das *σῶμα αὐτοῦ* (Christi), *ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία* 1, 24 wirft erst das rechte Licht auf das *σῶμα τῆς σαρκός αὐτοῦ* 1, 22, welches Holtzmann nur 2, 11 ausmerzt. Und die ganze Stelle 1, 26—28 über das seit Ewigkeiten verborgene, jetzt aber kundgewordene Geheimniss unter den Heiden, nämlich Christi in uns, welchen Paulus allen Menschen verkündigt, wird ja schon Eph. 3, 3 f. angeführt. Holtzmann (S. 49 f.) behauptet freilich das Umgekehrte. Der Ausdruck des Kolosserbriefs soll überhaupt nur zu verstehen sein als kurze, knappe Recapitulation einer zuvor breiter auseinandergelegten Gedankenreihe, und der einzig zureichende Schlüssel zur Erklärung soll in der Identität des Verfassers und seiner Absicht, dasselbe zu sagen, liegen. Ohne Zweifel habe überdiess der Verfasser das dritte Capitel seines Epheserbriefs unmittelbar zuvor gelesen, wesshalb sich ihm die Häufung *ἀπὸ τῶν αἰώνων* und *ἀπὸ τῶν γενεῶν* aus Zusammenschau von Eph. 3, 5. 9 ergebe. Auchsei hier bloss der Epheserbrief, demzufolge die Individualität des Heil nicht allen Christen überhaupt, z. B. den damaligen Judenchristen nicht, sondern *τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις*

geoffenbart wurde, ganz bestimmt und klar in seiner Anschauung. Hönig (S. 83) hat anders geurtheilt und in dem Ausdruck Eph. 3, 5 *τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις καὶ προφήταις* (vgl. Kol, 1, 26) schon einen spätern Heiligkeitsbegriff gefunden. Ich gehe noch weiter und finde in dem Ephesierbriefe gar eine ausdrückliche Verweisung auf unsere Kolosserstelle. Eph. 3, 3. 4: *ὅτι κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον, καθὼς προέγραψα ἐν ὀλίγῳ, ⁴πρὸς ὃ δύνασθε ἀναγινώσκοντες νοῆσαι τὴν σύνεσίν μου ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ χριστοῦ.* So weist schon an sich niemand die Leser seines gegenwärtigen Briefs, von welchen er doch voraussetzt, dass sie denselben nicht bloss lesen können, sondern wirklich lesen, auf eine frühere Stelle zurück, sei es nun, wie Meyer will, Eph. 2, 11—22, sei es, wie Hofmann will, Eph. 1, 20—2, 18. So verweist ein Briefschreiber auf einen frühern Brief, und die angeführte Stelle ist eben Kol. 1, 26—28.

Das zweite Capitel, welches die Polemik gegen Irrlehren enthält, wird wieder sehr zurechtgeschnitten. Nehmen wir zuerst Kol. 2, 1—5, so streicht hier Holtzmann 2, 1 *ἐν σαρκί*, 2, 2 *συμβιβασθέντες ἐν ἀγάπῃ καὶ εἰς πᾶν τὸ πλοῦτος τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως, εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ, χριστοῦ* (so liest Holtzmann), *ἐν ᾧ εἰσὶν πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ τῆς γνώσεως ἀπόκρυφοι*, 2, 4 *ἐν πιθανολογίᾳ.* Was soll aber 2, 4 *τοῦτο δὲ λέγω, ἵνα μηδεὶς ὑμᾶς παραλογίζηται*, wenn gar keine Bezeichnung der wahren Gnosis, im Gegensatze gegen eine falsche, vorhergegangen ist?

Kol. 2, 6—15 bezeichnet Holtzmann als Interpolation 2, 7 *ἐρριζωμένοι καὶ ἐποικοδομούμενοι ἐν αὐτῷ καὶ βεβαιούμενοι τῇ πίστει.* 2, 8 *καὶ κενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων*, 2, 9—11 *⁹κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς, ¹⁰καί ἐστε ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας, ¹¹ἐν ᾧ καί*, 2, 11 *ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός, ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ χριστοῦ*, 2, 12 *τῆς πίστεως*, 2, 13 *καὶ τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς ὑμῶν*, auch *ὑμᾶς*, 2, 14 *τοῖς δόγμασιν*, 2, 15 *ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας ἐδειγμάτισεν ἐν παρρησίᾳ, θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ.* Da bleibt Folgendes

übrig: [6] ὡς οὖν παρελάβετε τὸν χριστὸν Ἰησοῦν τὸν κύριον, ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε, [7] καθὼς ἐδιδάχθητε, περισσεύοντες ἐν εὐχαριστίᾳ. [8] βλέπετε μή τις ἔσται ὑμᾶς ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ χριστόν. [9] ὅτι ἐν αὐτῷ περιετμήθητε περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ, [12] συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι, ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε διὰ τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ τῶν νεκρῶν· [13] καὶ ὑμᾶς νεκροὺς ὄντας ἐν τοῖς παραπτώμασιν συνεζωοποίησεν σὺν αὐτῷ, χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα, [14] ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον, ὃ ἦν ὑπεναντίον ὑμῖν, καὶ αὐτὸ ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου, προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ. So zugestutzt, lässt der Text 2, 8. 9 bei der Warnung vor der Philosophie wieder das bezeichnende πλήρωμα vermissen, welches eben auf die gnostische Zeitphilosophie hinweist. Es fehlt auch der ausdrückliche Uebergang 2, 11 (ἐν ᾧ καὶ) von der antignostischen zu der antijuadaistischen Polemik, so dass es mir eher begreiflich wird, wie Holtzmann (S. 287) diese bestimmte Unterscheidung verwerfen konnte. Gegen die gefährliche Zeitphilosophie wird also die aus 2, 9. 11 zusammengezogene Versicherung gerichtet: ὅτι ἐν αὐτῷ περιετμήθητε περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ. Aber kann uns der jüdische Alexandrinismus wirklich Philosophie und Beschneidungslehre zusammenbringen? Werden so nicht zwei wohl auseinanderzuhaltende Irrlehren, des Gnosticismus und des Judaismus, gewaltsam zusammengeschmolzen? Lässt man einmal 2, 11 die περιτομὴ ἀχειροποίητος stehen, so hat man schwerlich ein Recht, die περιτομὴ τοῦ χριστοῦ, die ἀκροβυστία τῆς σαρκὸς ὑμῶν 2, 13, auch 2, 14 das die Gesetzesverordnungen bezeichnende τοῖς δόγμασιν zu streichen. Zu der Tilgung von 2, 15 kann ich keinen genügenden Grund absehen.

In der weitern Polemik 2, 16—23 gegen asketische Grundsätze wird als Interpolation gestrichen 2, 17. 18 ἅ ἐστιν σκιὰ τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα χριστοῦ· μηδεὶς ὑμᾶς καταβραβευέτω θέλων ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων, ἃ μή [1]) ἑώρακεν ἐμβατεύων, desgleichen 2, 19 καὶ

1) Das μὴ ist mit Lachmann, Huther und Meyer zu streichen. Es fehlt bei Marcion (vgl. Tertullian adv. Marc. V. 19), in

οὐ κρατῶν τὴν κεφαλὴν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἁφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συμβιβαζόμενον αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ θεοῦ, 2, 22 πάντα, 2, 22. 23 κατὰ τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων. [23] ἅτινά ἐστιν λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας ἐν ἐθελοθρησκείᾳ καὶ ταπεινοφροσύνῃ καὶ ἀφειδίᾳ σώματος, οὐκ ἐν τιμῇ τινι. Bleibt übrig: [6] μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν βρώσει καὶ ἐν πόσει ἢ ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ σαββάτων, [18] εἰκῇ φυσιούμενος ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ. [20] εἰ ἀπεθάνετε σὺν χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου, τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε [21] Μὴ ἅψῃ μηδὲ γεύσῃ μηδὲ θίγῃς; [22] ἅ ἐστιν εἰς φθορὰν τῇ ἀποχρήσει πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός. Ich lasse es mir nicht nehmen, dass zu den Speisegesetzen auch 2, 17 die σκιὰ τῶν μελλόντων (vgl. Hebr. 10, 1. 8, 5) gehört, und dass der Verfasser gut alexandrinisch[1]) in solchen Aeusserlichkeiten das blosse σῶμα χριστοῦ, ein rein somatisches Christenthum findet.[2]) Nicht minder wird man 2, 18. 19 als ursprünglich festhalten dürfen das verdammliche Richten Solcher, welche Wohlgefallen haben an niedriger Gesinnung und Dienst der (untergeordneten) Engel[3]), was sie gesehen haben, beschreitend, d. h. bei

---

ℵ ABD*, d. e. m., codd. apud Augustin., Ambrosiaster u. s. w., steht allerdings in C. D** und E. al., f. g. vg. und bei beiden Syrern. Früher habe ich das μὴ mit Tischendorf beibehalten.

1) Philo de migr. Abr. §. 16 (Opp. I, 450) sagt von den buchstäblichen Gesetzen: ἀλλὰ χρὴ ταῦτο μὲν σώματι ἐοικέναι νομίζειν, ψυχῇ δὲ ἐκεῖνα (den geistigen Sinn). Bei Origenes ist τὸ σωματικὸν τῶν γραφῶν (de princ. IV, 12, Opp. I, 169) nur τὸ ἔνδυμα τῶν πνευματικῶν (ebd. IV, 14, Opp. I, 173).

2) Kol. 2, 17 τὸ δὲ σῶμα χριστοῦ kann ich nicht mit Meyer und Hofmann erklären: der Leib aber (des Künftigen) gehört Christo an. Ich bleibe bei dem einfachen Wortlaute stehen und stütze mich auf 2, 19.

3) Das θέλων ἐν ταπεινοφροσύνῃ κτλ. erklärt Hofmann mit Recht nach der häufigen LXX-Uebersetzung des בְּ חָפֵץ, wehrt jedoch mit Unrecht den verwerflichen Sinn der ταπεινοφροσύνη ab, vgl. Plutarch de fort. Alex. 2, 4 μικροὺς ἡ τύχη καὶ περιδεεῖς ποιεῖ καὶ ταπεινόφρονας. Es ist wohl zu vergleichen, was Eusebius KG. III, 27, 1 sagt: Ἐβιωναίους τούτους οἰκείως ἐπεφήμιζον οἱ πρῶτοι, πτωχῶς καὶ ταπεινῶς τὰ περὶ τοῦ

dem Sinnlichen stehen bleibend, nicht das Obere suchend, (vgl. 3, 10), ohne das Haupt, nämlich Christum (vgl. 1, 18), festzuhalten. Alles lediglich antijudaistisch ohne die mindeste Beziehung auf Theosophie oder Gnosticismus. Von solchen kosmischen Dogmen, über welche die Christen erhaben sein sollten, wird dann 2, 22. 23 ganz passend gesagt, dass dergleichen Menschenlehren wohl einen Grund von Weisheit haben in freiwilligem Dienste, (wahrer) Demuth und Schonungslosigkeit gegen den Leib, aber nicht in einer gewissen Ehre zur Fleischessättigung, d. h. zur Sättigung des Fleisches (im übertragenen Sinne) bei Nichtsättigung des Fleisches im (eigentlichen Sinne).

Das ganze 3. Capitel des Kolosserbriefs schrumpft bei Holtzmann auf Folgendes zusammen:

[3] *ἀπεθάνετε γάρ, καὶ ἡ ζωὴ ὑμῶν κέκρυπται σὺν τῷ χριστῷ ἐν τῷ θεῷ.* [12] *ἐνδύσασθε οὖν ὡς ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ ἅγιοι καὶ ἠγαπημένοι σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ, χρηστότητα, ταπεινοφροσύνην, πραΰτητα, μακροθυμίαν,* [13] *ἀνεχόμενοι ἀλλήλων καὶ χαριζόμενοι ἑαυτοῖς, ἐάν τις πρός τινα ἔχῃ μομφήν, καθὼς καὶ ὁ χριστὸς ἐχαρίσατο ὑμῖν, οὕτως καὶ ὑμεῖς.* [17] *καὶ πᾶν ὅ, τι ἐὰν ποιῆτε ἢ ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ, πάντα ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ, εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ πατρὶ δι' αὐτοῦ.*

Ob die Gründe für die Interpolation alles Uebrigen durch den Autor ad Ephesios zwingend sind, mögen Andere näher untersuchen.

Weniger beschnitten wird das 4. Capitel. Hier wird nur Folgendes dem Interpolator zugewiesen: 4, 1 ganz, 4, 2 *ἐν εὐχαριστίᾳ*, 4, 3 *δι' ὃ καὶ δέδεμαι, ἵνα φανερώσω αὐτό* 4, 9 ganz, 4, 15—17 ganz. Die Stelle 4, 17 von dem Briefe an die Laodicener soll also erst der Interpolator hinzugefügt haben. Ich finde es mit der, auch von Holtzmann belassenen, Er-

---

χριστοῦ δοξάζοντας. Die Ansicht von dem Judaismus aber als einem Dienste untergeordneter Engel beruht auf den Lehren des Paulus (Gal. 3, 19. 4, 3. 9) und des Hebräerbriefs (2, 2. 5). Und die ganze Stelle hat, wie auch Holtzmann (S. 294) zugesteht, ihre beste Parallele in dem paulinischen *Κήρυγμα Πέτρου*, s. m. Novum Testam. extra can. rec. IV. p. 58, 33 sq.

wähnung der Gemeinde von Laodicea Kol. 2, 1. 4, 13. 15 ganz im Einklange, dass der Verfasser des Kolosserbriefs einen eigenen Paulus-Brief an diese Gemeinde nicht wirklich verfasst hat, aber vorausgesetzt wissen will.

Den ersten Petrusbrief halte ich für früher als den Paulusbrief an die Kolosser (vgl. meine Ausführung in der Z. f. w. Th. 1873. I. S. 29 f.). Muss ich nun die Einheitlichkeit des Kolosserbriefs gegen solche Zerschneidung entschieden festhalten, und kann ich mit dem geehrten Verfasser in diesem Falle nicht übereinstimmen: so verkenne ich doch weder die Sorgfalt, mit welcher er seine eigene Ansicht durchgeführt und Andrer Ansichten zusammesgestellt hat, noch die Anregung, welche er mehrfach darbietet. Aber sollen wir in der Wissenschaft wirklich weiterkommen, so haben wir, meine ich, objectiver zu verfahren.

IX.

Exegetische Studien zum Neuen Testament

von

E. Harmsen,
Pastor zu Nieder-Marschacht, Amt Winsen a. d. Luhe, Provinz Hannover.

I. Erklärung von Gal. 1, 15.

Da in der Erklärung der Worte dieses Verses „*ὅτε δὲ εὐδόκησεν ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου καὶ καλέσας διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ*,“ — so viel ich weiss — alle Exegeten der neuesten Zeit übereinstimmen, so dass es scheint, es werde nicht einmal das Bedürfniss einer anderen gefühlt: so mag es auffallen, dass dennoch eine solche dargeboten wird. — Da die Berufung zum Heile (*καλέσας*) Gott zugeschrieben wird, so meint man, die Absonderung vom Mutterleibe an müsse die Ausersehnung oder Bestimmung des Paulus zum Heidenapostel bezeichnen, und die Aussage von beiden Thätigkeiten Gottes sei auf die ausserordentliche Veränderung zu beziehen, welche

sich im Leben des Paulus auf seiner Reise nach Damaskus zur Verfolgung der Christen ereignete. — Aber man hat, wie es scheint, nicht genug bedacht, dass die Ausersehung zum Heile ihren Grund hat in dem von Ewigkeit an gefassten Gnaden- oder Erbarmungs-Rathschlusse Gottes; denn der Ap. sagt Röm. 8, 29. 30 ausdrücklich: „Die er vorher gekannt hat, die hat er auch vorher gesondert (bestimmt προώρισεν), „die er aber vorher bestimmt hat, diese hat er auch berufen". Es widerspricht demnach dem Glaubensbewusstsein des Apostels, seine Aussonderung oder Bestimmung zum Apostel als einen Act Gottes darzustellen, welcher bei seiner Geburt vorgefallen sei. Falls nun der Ap. aber wirklich beabsichtigte, die Thätigkeit Gottes bei seiner Geburt als eine besonders auszeichnungswerthe zu bezeichnen: so ist ferner zu bedenken, dass in dem Leben des Paulus seine Berufung und die Erscheinung Jesu Christi als des Sohnes Gottes als gleichzeitig, oder wenigstens fast gleichzeitig zu denken sind. Wollte er aber dies letzte ausdrücken, so hätte er schreiben müssen: ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου, καλέσας με διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ καὶ ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί. So aber hat er nicht geschrieben. Daher fasse ich wie schon früher, so auch noch jetzt — den Participialsatz ὁ ἀφορίσας — καλέσας als eine allgemeine Beschreibung Gottes als des Schöpfers unsres Lebens. Die Worte: ἐκ κοιλίας μητρός μου werden gewöhnlich übersetzt: „von meiner Mutterleibe an", und diese Uebersetzung mag auch hier und den Sinn treffen; aber ἐκ steht temporell in der Bed. von „seit" oder „von . . . an" nur da, wo nur an eine Zeitdauer gedacht werden kann. (vgl. Mt. 19, 12. Act. 9, 33, Joh. 6, 66 heisst ἐκ τούτου: aus dem Grunde). Dass nun ἐκ die Bed. von „seit", „von . . . an" in unsrer Stelle haben könne, ist nicht zu erweisen aus Luc. 1, 15. Mt. 19, 12. Act. 3, 2. 14, 8. Bei Luc. l. c. wird uns die Vorstellung dargeboten: Elisabeth, die unfruchtbare (1, 7), ward schwanger auf des Engels Verheissungswort (1, 13. 19. 20) oder, wie es Mtth. 1, 18 heisst: ἐκ πνεύματος ἁγίου, und als sie [illegible] ihrem Besuch der Maria Gruss hörte, da „hüpfte vor Freu

das Kind in ihrem Leibe" (V, 41); wie sie voll des heil. Geistes ward, so nahm auch das Kind schon im Mutterleibe Theil an ihrer Erregtheit vom heiligen Geiste. Daher, meine ich, trifft Luther's Uebersetzung: „Und er wird, noch im Mutterleibe, erfüllt werden mit dem heil. Geiste" den Sinn richtiger, als die „schon von Mutterleibe an". — Mtth. l. c. ist zu übersetzen: „Es giebt Eunuchen, die als solche aus Mutterleibe geboren werden". Ebenso Act. l. c. „Lahm aus Mutterleibe". Ausserdem vergleiche man LXX. Ps. 22, 10. 11: *ὅτι σὺ εἶ ὁ ἐκσπάσας με ἐκ γαστρός, ἡ ἐλπίς μου ἀπὸ μαστῶν τῆς μητρός μου. Ἐπὶ σὲ ἐπεῤῥίφην ἐκ μήτρος, ἐκ κοιλίας μητρός μου θεός μου εἶ σύ.* — Ps. 71, 6: *ἐκ κοιλίας μητρός μου σύ μου εἶ σκεπαστής.* — Jer. 1, 5: *Πρὸ τοῦ με πλάσαι σε ἐν κοιλίᾳ, ἐπίσταμαί σε, καὶ πρὸ τοῦ σε ἐξελθεῖν ἐκ μήτρας, ἡγίακά σε.* — Jes. 49, 1: *Ἐκ κοιλίας μητρός μου ἐκάλεσε τὸ ὄνομά μου.* — Aus diesen Stellen ergiebt sich, dass Gott von dem Frommen gepriesen wird als Der, der ihn „aus dem Mutterleibe geboren", „gelöst", „herausgezogen aus der Mutterschoosse", „seinen Namen gerufen", und von da an mit seinem Schutze bedeckt hat. — Was das Wort *ἀφορίζειν* betrifft, so heisst es, der Ableitung zufolge, bekanntlich „abgränzen, absondern," und, wenn es auf Personen bezogen wird, kann es die Bedeutung haben: „sie vor Andern auswählen, auszeichnen und zu etwas Besonderm bestimmen", wie Act. 13, 2. Röm. 1, 1; aber es kommt doch auch oft in Bezug auf Sinnliches vor, und wird in seiner Grundbedeutung genommen, wie z. B. Mt. 13, 49. 25, 32. Gal. 2, 12. 2 Kor. 6, 17. — Ebenso verhält es sich mit dem Wort *καλεῖν*, das oft genug „berufen", aber oft genug auch „rufen, bei Namen nennen" heisst. Dass nun beide Verben hier ihre Grundbedeutung haben können, und, so genommen, hier einen sehr guten Sinn darbieten, wird Niemand leugnen. Demnach fasse ich den Participialsatz als eine anschauliche Beschreibung Gottes als des Schöpfers des menschlichen Lebens. Die zu dieser Beschreibung gebrauchten Ausdrücke waren den Lesern so bekannt, dass sie dieselben nur als eine solche Beschreibung fassen konnten.

Daher hat der Apostel vor denselben die Worte ὁ ϑεός gar nicht geschrieben, wie das oft von ihm geschieht (z. B. Röm. 8, 27. 2 Kor. 9, 10. vgl. meinen Aufsatz über Röm. 9, 5); sie wurden zu der Erklärung hinzugeschrieben, weil man ὁ καλέσας auf Gott, den Berufenden, bezog. Demnach verdienen hier der Cod. Vat. (B.) und der Syrer, welche ὁ ϑεός auslassen, den Vorzug vor dem Cod. Sin. (א) u. v. a. — Die Worte διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ sind mit dem Folgenden zu verbinden, und stehen nachdrucksvoll vor ἀποκαλύψαι. Denn die Enthüllung des Sohnes Gottes ist dem Apostel ein Beweis der ihm gewordenen Gnade Gottes, wie er denn auch 1 Kor. 15, 10, wo er an seine Verfolgung der Gemeinde Gottes erinnert, sagt: „Von Gottes Gnade bin ich Was ich bin", nämlich ein Apostel. — Den Participialsatz als eine allgemeine Beschreibung Dessen zu fassen, der — wie wir zu sagen pflegen — uns das Leben gegeben und ins Dasein gerufen hat, ist dem Contexte ganz angemessen. Denn kurz vorher hat der Apostel seinen vormaligen Wandel im Judenthum und seinen Uebereifer für die väterlichen Ueberlieferungen nicht unerwähnt gelassen; und nachdem er nun Gott als seines Lebens Schöpfer danksagend bekannt hat, fügt er sogleich das noch weit Wichtigere hinzu, dass es dieses Gottes Wohlgefallen gewesen sei: „durch seine Gnade seinen Sohn in ihm zu enthüllen". So steht der Schöpfung des leiblichen Lebens die des geistigen Lebens gegenüber. Aehnlich ist die Gedanken-Verbindung Gal. 2, 20: „Ich lebe aber, doch nicht ich, sondern Christus lebet in mir" u. s. w., und 2 Kor. 5, 17. „Ist Jemand in Christo, so ist er eine neue Schöpfung" u. s. w. — So, denke ich, habe ich meine Erklärung von Gal. 1, 15 nicht ohne Begründung den gelehrten Exegeten zur Beurtheilung dargeboten.

II. 1 Korinth. 8, 7.

Zuvörderst müssen wir uns die Verbindung der Worte dieses Verses, soweit es nöthig, in der Kürze vergegenwärtig Bekanntlich giebt der Apostel in dem Abschnitte Cap. 8. 9.

eine Belehrung über den Genuss des Götzenopferfleisches. Diese Belehrung leitet er 8, 1—3 damit ein, dass er ein von Vielen übersehenes, aber sehr wesentliches Moment der christlichen Gnosis, die Liebe, hervorhebt. Daher heisst es gleich zu Anfang V. 1; „Wir wissen, dass Alle eine Gnosis bekennen“. Denn, obgleich nur Einzelne den Logos der Gnosis haben: überhaupt hat doch jeder Christ insofern wenigstens Gnosis, als er bekennt: „Uns ist Ein Gott, der Vater“, und wir Alle, die wir auf Christi Tod getauft sind, durch den Sohn Gottes, „den Einen Herrn“, unter einander „Brüder.“ — „Was nun insbesondere den Genuss des Götzenopferfleisches betrifft“, — heisst es V. 4 — „so wissen wir, dass es keine Götzen giebt in der Welt. Auf diesen Satz weist V. 7 zurück: *ἀλλ' οὐκ ἐν πᾶσιν ἡ γνῶσις· τινὲς δὲ τῇ συνειδήσει ἕως ἄρτι τοῦ εἰδώλου ὡς εἰδωλόθυτον ἐσθίουσι.*

Vor der Erklärung dieses Satzes lasse ich die kritische Bemerkung vorangehen: Obwohl für *τῇ συνηθείᾳ* Sin. B. A. gewichtige Zeugen sind, so halte ich doch mit Meyer die LA. *τῇ συνειδήσει* für die ächte, weil nicht nur die Peschito und Cod. Boern. sie übersetzen und Chrys. und Theod. für sie zeugen, sondern auch die Worte *καὶ ἡ συνείδησις αὐτῶν* ihr correspondiren, überdiess sie auch, wie sich zeigen wird, einen guten Sinn giebt. — Obige Stellung der Worte *ἕως ἄρτι* wird von Sin. B. Syr. It. Vulg. und a. Cod. bezeugt, und ist für die ursprüngliche zu halten.

Jetzt schreiten wir zur Erklärung der WW. *Ἡ γνῶσις* ist hier im Besondern die Gnosis vom Götzen und Götzenopferfleisch. — Die adverbielle Bestimmung *ἕως ἄρτι* ist jedenfalls am natürlichsten mit dem Verb. *ἐσθίουσι* zu verbinden. Dessen ungeachtet wird sie von de Wette und Meyer mit *τῇ συνειδήσει* verbunden, obwohl man zugesteht, dass man eigentlich die Schreibung *τῇ ἕως ἄρτι συνειδήσει*, oder *τῇ συνειδήσει τῇ ἕως ἄρτι* erwartet. Meyer jedoch behauptet: „Es finden sich auch bei Griechen adverbielle Attribute ohne Artikelbindung adjunctivisch beigegeben“. Ja, er verweist auch auf Stellen bei Paulus. — Aber zu den Substantiven *ἀναστροφή*

(Gal. 1, 13) und παρουσία (Phil. 1, 26) mit ihren verbalen Begriffen lässt sich meines Erachtens unbedenklich dort ποτέ, hier πάλιν unmittelbar hinzufügen; und zu 2 Korinth. 11, 23 ist ja zu ἐγώ hinzuzudenken εἶμι διάκονος Χριστοῦ. Ganz anders aber verhält es sich an unserer Stelle, wo mit τῇ συνειδήσει soll ἕως ἄρτι verbunden gedacht werden. Ich wenigstens sehe nicht ein, wie die WW. „vermöge des (ihres) Gewissens des Götzen d. i, von dem Heidengotte“ einen klaren Gedanken darbieten. Denn ἡ συνείδησις heisst bei Paulus niemals „die Vorstellung“, „die Meinung“, sondern bezeichnet stets „das Gewissen“ d. i. das innere Zeugniss davon, ob Jemandes Gesinnungen, Worte, Werke, lauter oder unlauter, gut oder böse sind. Das Gewissen, obwohl es sich auf den Glauben an eine höhere Weltordnung gründet, hat unmittelbar nichts zu thun mit der Meinung oder dem Urtheile über die Existenz oder Nichtexistenz eines Wesens ausser oder über mir. Wenn man nun aber, wie Meyer, jene Worte „vermöge ihres bisherigen Gewissens“ meint erklären zu dürfen „dadurch, dass ihrem sittlichen Bewusstsein bis jetzt noch die Vorstellung von einer wirklichen Wesenheit der Heidengötter als solcher anhaftet.“: so täuscht man sich selbst und Andre; indem man unvermerkt „die Vorstellung von der Wesenheit des Götzen“ einschiebt. — Frühzeitig schon scheinen gelehrte, mit dem Sprachgebrauche des Apostels vertraute Christen eingesehen zu haben, dass τοῦ εἰδώλου als abhängig von τῇ συνειδήσει nicht zu denken sei, und daher haben sie (vgl. A. B. Sin.) τῇ συνηθείᾳ lesen zu müssen geglaubt. Diese Lesung giebt zur Noth einen Sinn, wenn man mit Rückert erklärt: „vermöge der, durch lange Gewöhnung, bisher eingewurzelten und noch ihnen anhaftenden Meinung, dass das εἴδωλον wirklich ein εἴδωλον d. i. ein Gott der Hellenen sei“. Aber auch nur zur Noth giebt sie einen Sinn. Denn es wird auch hier hereingetragen „ihre ihnen noch anhaftende Meinung, dass das εἴδωλον wirklich ein Gott sei“. Hätte überdiess der Apos wirklich τῇ συνηθείᾳ geschrieben und wollte er „die bishen Angewöhntheit“ der τινές auf den Götzen bezogen wissen,

hätte er, um irgendwie deutlich zu werden, meines Erachtens, πρὸς τὸ εἴδωλον schreiben müssen (vgl. Pape Lex. s. v.) Demnach sind die bisherigen Erklärungen unhaltbar.

So bleibt denn — mag man συνηθείᾳ oder συνειδήσει lesen — nur übrig 1) ἕως ἄρτι mit ἐσθίουσι zu verbinden, und 2) τοῦ εἰδώλου als abhängig von ὡς εἰδωλόθυτον zu fassen. — Zu betonen ist, indem man laut liest, mit gehobener Stimme ἕως ἄρτι, und mit gesenkter Stimme ὡς εἰδωλόθυτον, und vor und nach ἕως ἄρτι ist etwas innezuhalten. Im Deutschen aber muss der Satz, indem man das Verb weiter voransetzt, wohl so lauten: „Etliche aber — mit dem Gewissen — bis anjetzt noch — essen sie des Götzen (dem das Opfer dargebracht worden), wie sie meinen (ὡς) Götzenopferfleisch; und ihr Gewissen, da es schwach ist, wird befleckt.“ Der Apostel sezt „bis anjetzt noch“ voran, weil er die Hoffnung hegt, es werden „die Schwachen“ ihre irrige Vorstellung vom Götzen und Götzenopferfleische und dessen Genuss bald aufgeben. „Bald anfgeben“, wenn nur diejenigen Christen, welche die wahre Gnosis haben, dass es nämlich keine Götzen giebt in der Welt, sich hüten, in ihrer Gnosis (V. 11) die Schwachen zu verspotten oder gar zum Mitgenusse vom Götzenopferfleische zu verleiten (V. 13); wenn sie vielmehr in Liebe, die da erbaut (V. 1. vgl. V. 11) sich des schwachen Bruders, um dess willen Christus gestorben ist (V. 11), durch Belehrung sich annehmen. —

Wer die τινές sind, lässt sich mit voller Gewissheit nicht entscheiden. Da nun aber Meyer's Erklärung unhaltbar ist, so fällt dessen Behauptung (welcher freilich v. Hofmann zustimmt) gleichfalls dahin: dass sich nämlich aus ἕως ἄρτι unzweifelhaft ergebe, dass die „Schwachen“ als Heidenchristen zu denken sind, deren Gewissen aus der heidnischen Zeit her noch mit der Vorstellung behaftet war, der Götze sei eine göttliche Realität“. — Ich wenigstens trete auf die Seite Derer, [...]che die gewöhnliche Ansicht haben, dass „die Schwachen“ [...]er „den Petrinern“, den Kephas-Leuten, zu suchen sind, [...]che (wie Schenkel noch insbesondere annimmt, an den [...]hluss des s. g. apostolischen Concils hielten) mit vielen Ju-



denchristen jener Zeit die Götter der Heiden für Dämonen hielten (Neander). Wie denn „die Schwachen" in Röm. 14, 15, welche (abgesehen davon, dass sie auf Tage hielten (14, 5. 6), in überstrenger Askese sich des Fleischgenusses überhaupt enthielten, jedenfalls Judenchristen waren, denen dort (Röm. 15, 1) die *δυνατοί*, hier *οἱ τὴν* (*τελείαν*) *γνῶσιν ἔχοντες* gegenüberstehen; und diese sind hier, zum grössten Theil wenigstens, Paulinische Heidenchristen, welche von ihrer christlichen Freiheit, die Liebe ausser Acht lassend, einen Missbrauch machten.

III. Röm. 6, 17.

(*Χάρις δὲ τῷ θεῷ, ὅτι ἦτε δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας, ὑπηκούσατε δὲ ἐκ καρδίας εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδαχῆς.*)

Der Sinn dieses Verses kann in dem Zusammenhange, in welchem er sich findet, im Allgemeinen nicht verfehlt werden. Es ist dieser: Gott sei Dank, dass ihr Christen wurdet und als solche gehorsam der Gerechtigkeit zu ewigem Leben. Nur in der Fassung von *τύπος* weichen die gelehrten Ausleger von einander ab. Da nun *τύπος* jedenfalls etwas sinnlich Wahrnehmbares ist, ein Abdruck, Gepräge, Bild, eine anschauliche Darstellung von Etwas, sei es eine Sache, oder eine Person, oder ein Ereigniss, oder eine Handlung: so kann *ὁ τύπος τῆς διδαχῆς* 1) nicht sein, das dem Gemüthe eingeprägte Bild der Lehre (Kypke); — 2) auch nicht das Ideal, welches die Lehre aufstellt (u. v. A. Reiche), weil das Ideal wieder etwas Subjectives ist; — sodann 3) nicht die evangelische Lehre quasi instar typi cuiusdam, cui veluti immittatur, ut eius figurae conformemur (Beza u. A.); — ferner 4) nicht die bestimmt ausgeprägte Gestalt der christlichen Lehre überhaupt; weil uns durch diese Erklärung eine bestimmte Gestalt der Lehre gar nicht gegeben wird. — Ebenso fassen 5) Rückert, de Wette, Meyer *τὸν τύπον τ. δ.* als die bestimmte Ausprägung, welche das Evangelium durch Paulus erhalten hatte; aber auch die Fassung bringt uns keine bestimmte Gestalt der Lehre zur Anschauung, was doch schlechterdings erforderlich zu sein scheint.

Zur Gnosis des Apostels Paulus gehört auch das Kennen des Typos. Nun hat man, wie ich meine, bei der Erklärung dieser Stelle unbeachtet gelassen, dass vom Apostel Röm 5, 14 Adam *τύπος τοῦ μέλλοντος* genannt wird: indem nämlich, wie es durch die Sünde des Einen Menschen Adam zum Verurtheilsspruch (für alle Menschen) gekommen ist, also auch — aber in entgegengesetzter Weise — durch Einen Menschen Jesus Christus (durch dessen für uns erduldeten Tod, aus Gottes Gnade), durch Einen Gerechtigkeitsspruch für alle Menschen zur Rechtfertigung des Lebens (5, 18); — auf dass, gleichwie königliche (absolute) Herrschaft führte die Sünde in dem Tode, also auch die Gnade königliche Herrschaft führen sollte durch Gerechtigkeit zum ewigen Leben" (5, 21). Demnach stellt nun der Apostel 6, 1. 2 die Behauptung auf: Für das Glaubensbewusstsein des Christen, welcher als solcher der Sünde abgestorben ist, ist Unsinn —: das Verbleiben bei der Sünde und das Fortleben in ihr! Diese Behauptung beweist er nun durch die Erinnerung an die Uebernahme der Taufe, indem er sagt V. 3. 4: „Oder habt ihr nicht die Erkenntniss *ἢ ἀγνοεῖτε*, dass wir Alle, die wir getauft wurden auf Christum Jesum, auf seinen Tod getauft wurden? (zur Lossagung von der Sünde). So wurden wir denn begraben mit ihm durch die Taufe auf den Tod, auf dass, gleichwie auferweckt ward Jesus Christus aus Todten durch die Herrlichkeit des Vaters, also auch wir in Lebens-Neuheit wandeln sollen". Und nach weiterer Ausführung dieses Gedanken heisst es dann V. 17: Dank aber sei Gott, dass ihr waret Sklaven der Sünde, gehorsam aber wurdet von Herzen dem Typos der Lehre, in Bezug auf welchen ihr übergeben wurdet". Diesem Zusammenhang zufolge kann *ὁ τύπος τῆς διδαχῆς* sich nur auf die Taufhandlung beziehen. Die Untertauchung ist wirklich eine bestimmte sinnlich-wahrnehmbare Darstellung des Untergangs des Lebens in der Sünde und des Auferstandenseins zu einem neuen Leben in Christo Jesu unserm [He]rrn; — sie ist ein Typos der Verpflichtung zur Todes- und [Le]bens-Gemeinschaft mit Christo. Denn der Christ, welcher

sich, im Glauben an Gottes ihm durch das Evangelium dargebotene Gnade, der Untertauchung freiwillig und aus Dankbarkeit unterzogen oder untergeben" hat, der erachtet sich selbst (λογίζεσθε V. 11 ist als Indicativ zu fassen) „als todt für die Sünde, als lebend aber in Christo Jesu;" weil er einmal und für immer der Sünde gestorben ist. — Es ist nicht zu übersehen, dass Paulus sagt, „übergeben wurdet ihr;" dieser Ausdruck weist treffend auf die Taufe hin; um so mehr, da Paulus, welcher sich in Corinth wenigstens mit dem Taufen nur selten selbst befasste, die Christen zu Rom aber jedenfalls nicht getauft hat; ihr wurdet — sagte er, „übergeben der Taufe, dem Typos der Lehre".

IV. Ueber 1 Petri 3, 20 und 4, 6.

Es ist nicht meine Absicht, die Erklärungen, welche die gelehrten Ausleger über obige Stellen gegeben haben, zu wiederholen und zu beurtheilen. In Huther's Commentar über diesen Brief (2. Aufl. 1859), welchen allein ich benutzen kann, sind sie aufgeführt und widerlegt, und deren Widerlegung halte ich meistentheils für gut begründet. Nur in der Kürze wird die eine und die andere berücksichtigt werden.

Meines Erachtens hängt in der ersten Stelle Alles ab von der richtigen Fassung von ἐπερώτημα. Bekanntlich findet sich dies Substantiv im N. T. nur hier. Nach Pape's Lex. soll es Her. 9, 67 „Befragung, Frage" heissen, demnach dort eigentlich statt ἐπερώτησις stehen; und dieses kommt nach Pape Thuc. 4, 38 und auch Herod. 9, 44 vor. Das Verb ἐπερωτᾶν findet sich bekanntlich mehrmals in den synopt. Evv., selten in den Acten, und heisst, in verschiedenen Beziehungen, stets „befragen", denn auch Matth. 16, 1 befragen die Pharisäer und Sadducäer Jesum versuchend, um ein Zeichen aus dem Himmel ihnen aufzuzeigen".

Da nun die von Verben abgeleiteten Substantiva mit der Endung σις den Begriff des Verbs als ein Handeln bezeichnen; dagegen die mit der Endung μα das Ergebniss, den Erfolg, das Erzeugniss einer Handlung ausdrücken: so bezeichnet ἐπε-

ρώτημα das Ergebniss der an Jemand gerichteten Frage, die Antwort auf dieselbe, den Spruch Dessen, der die Antwort auf die Frage giebt. Wie denn — was zu beachten ist — ἐπερωτᾶν bei den Classikern besonders vom Befragen der Götter um Orakel gebraucht wird (Pape). — Huther entscheidet sich jedoch mit Winer dafür, συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς Θεόν so zu übersetzen: „eines guten Gewissens Nachfrage nach Gott". Er nimmt demnach ἐπερώτημα gleich ἐπερώτησις und scheint die active Bedeutung dieses Substantivs dadurch rechtfertigen zu wollen, dass er sagt, es sei nicht von ἐπερωτᾶσθαι, sondern von ἐπερωτᾶν herzuleiten. — Aber wie κρίσις und κρίμα von κρίνειν, φρόνησις und φρόνημα von φρονεῖν, δικαίωσις und δικαίωμα von δικαιοῦν, ποίησις und ποίημα von ποιεῖν, κλάσις und κλάσμα von κλάζω, ὅρασις und ὅραμα von ὁρᾶν gebildet werden, ebenso auch ἐπερώτημα von ἐπερωτᾶν. Dieses Substantiv heisst daher, der Form gemäss, „Erfragtes, Frage-Ergebniss". Jene Worte lauten demnach wörtlich übersetzt: eines guten Gewissens Erfragtes von Gott. Die Taufe ist — sagt unser Verfasser — nicht des Fleisches Schmutz-Ablegung, nicht eine Abwaschung von Schmutz, welche man am Fleisch vornimmt; sondern ein Frage-Ergebniss an Gott. Dieses, meine ich, bezeichnet nun hier die Antwort, die Verheisung, welche das gute Gewissen bei der Uebernahme der Taufe auf seine an Gott gerichtete Frage von Gott erhalten hat durch die Auferstehung Jesu Christi, durch den Glauben an dieselbe. Da nun unser Verfasser die christliche Taufe einen Antitypos nennt von derjenigen Rettung „durch Wasser", welche sich einst in den Tagen Noah's ereignete; so ist sie selbst ein Typos, ist, wie der Apostel Paulus sagt, „ein Typos der Lehre (Röm. 6, 17), der Lehre nämlich, „dass wir Alle, die wir getauft wurden auf Jesum Christum, auf seinen Tod, und durch die Taufe in den Tod mit ihm begraben wurden, auf dass, gleichwie auferwecket ward Jesus Christus aus Todten durch die Herrlichkeit des Vaters, also auch wir in Lebens-Neuheit wandeln. Denn wenn uns die Natur zu der Gleichartigkeit

seines Todes zu eigen gemacht worden ist, so wird sie uns auch zu der der Auferstehung zu eigen werden" (Röm. 6, 2—5). Wie unser Verfasser an vielen Stellen den Römerbrief berücksichtigt, so auch hier. Das beweist wahrscheinlich schon im V. 18 das Wort ἅπαξ in dem Satze ὅτι χριστὸς ἅπαξ περὶ τῶν ἁμαρτιῶν [ὑπὲρ] ἡμῶν ἀπέθανεν (Cod. Sin. A. Syr., ἔπαθεν B.); denn Röm. 6, 10 heisst es ὃ γὰρ ἀπέθανεν, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ. Ueberdiess lehrt unser Verfasser, dass „Gott nach seiner grossen Barmherzigkeit uns wiedergeboren hat zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi, und wir bewahret werden durch Glauben zu einer „Rettung", die bereit ist enthüllt zu werden in letzter Zeit (1, 3. 5). Denn wir wissen — heisst es 1, 18. 19 — dass wir . . . erlöst wurden . . . mit dem theuern Blute Christi, als eines unschuldigen und unbefleckten Lammes".

Die Gläubiggewordenen und Erlöseten „sind der Sünde abgestorben, und leben der Gerechtigkeit" (2, 24). Als solche treten sie „mit gutem Gewissen" zur Taufe (vgl. 3, 16). Denn Sündenvergebung verheisst Petrus Denen, welche auf die Predigt von Christo, dem Gekreuzigten, den Gott auferwecket und zum Herrn und Christ gemacht hat (Act. 2, 32. 36), sich mit der Frage „Ihr Männer und Brüder, was sollen wir thun?" an ihn wenden, schon vor ihrer Taufe (Act. 2, 36. 39). Und unserm Verfasser ist — wie ich meine — wenigstens das Kerygma Petri, das dem ersten Theile der Apostelgeschichte zu Grunde liegt, wohlbekannt. So ist denn die Taufe, die Untertauchung im Wasser, und das Aufsteigen aus dem Wasser auch unserm Verfasser ein Typos der Lehre von dem mit Christo Gestorbensein und dann mit ihm Auferstehenwerden; ein Typos „der Rettung" (καὶ ὑμᾶς νῦν ἀντίτυπον σώζει βάπτισμα) aus dem Tode ins (ewige) Leben durch die Auferstehung Jesu Christi; ist eine thatsächliche Antwort auf die an Gott gerichtete Frage: Ob auch wir, die wir mit Christo durch die Taufe begraben sind in den Tod mit ihm auferstehen werden. — Unser Verfasser nennt aber die Taufe einen Antitypos der Rettung „durch Wasser" zur Zeit Noah's theils insofern, als einst sich die Rettung auf da

leiblich-irdische Leben bezog, jetzt die Taufe sich auf die Rettung des ewig-seligen Lebens bezieht; theils insofern, als einst nur Wenige, acht Seelen, gerettet wurden, jetzt aber die Alle werden gerettet werden, die an Jesum Christum den für uns Gestorbenen und Auferstandenen, glauben.

Berücksichtigen wir noch die Uebersetzung Luther's, „die Taufe ist der Bund eines guten Gewissens mit Gott durch die Auferstehung Jesu Christi“, so meine ich, dass sie den Sinn richtiger trifft, als andre. Denn ein Bund wird ja auf ein gegenseitiges Versprechen geschlossen, indem der Täufling verspricht, als ein der Sünde Abgestorbener, der Gerechtigkeit zu leben, und Gott ihm die Auferstehung verheisset. Wie auch (nach Huther) Aretius sagt: Deus in baptismo nobis promittit quod velit nos filiorum loco habere propter Christum, contra nos promittimus nos serio victuros pie. Alle andern Erklärungen übergehe ich, weil sie theils dem Sprachgebrauche zuwider, theils dem ganzen Zusammenhange nicht angemessen sind.

Was unsers Verfassers Lehre von der Predigt betrifft, welche der in den Himmel gegangene Christus den im Gefängniss befindlichen Unfolgsamen gehalten hat, so hat er sich dieselbe (weil er den Glauben hat, dass sich Gott der Aller in Christo erbarmen will) vielleicht aus dem Epheserbrief (3, 8 — 10) gebildet, mit welchem der seinige, wie auch Huther anerkennt, viel Verwandtschaftliches hat. Er mochte etwa so urtheilen: Da Christus sich bereit hält, zu richten Lebende und Todte (4, 5), so muss auch den Todten, den vor Christo Gestorbenen, um gerichtet zu werden, das Evangelium verkündigt werden. Dieses aber kann ihnen von keinem Andern, als von dem in den Himmel gegangenen Christus im Geiste verkündigt werden. Es kann sich also nicht allein auf die Unfolgsamen zu Noah's Zeit beschränken; das Evangelium muss allen Todten verkündigt werden.

Dies besagt nun 4, 6: *εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐηγγέσθη, ἵνα κριθῶσι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκί, ζῶσι δὲ κατὰ τὸν θεὸν πνεύματι.* Der Absichts- oder Zwecksatz *ἵνα ζῶσι* (sc. *οἱ νεκροὶ*), drückt denselben Sinn aus, welchen



der vorhergehende Infinitivsatz κρῖναι . . νεκρούς ausdrückt. Wie Christus es ist, der sich bereit hält, um zu richten die Todten: so ist es auch Christus, von dem den Todten das Evangelium verkündigt ward; ἵνα κριθῶσιν. Das Verb εὐηγγελίσθη steht hier zwar impersonell; und Huther will weder ὁ χριστός, noch Aehnliches ergänzt wissen: aber dem Zusammenhange zufolge, muss ὁ χριστός hinzugedacht werden. Unser Verfasser sagt nun freilich nicht, wann den Todten εὐηγγελίσθη, er hat aber wahrscheinlich die Vorstellung, dass es von Christo nach seiner Erhöhung geschah, und zwar zu derselbigen Zeit da er zu jenen im Gefängnisse befindlichen Unfolgsamen ging. Vorher (3, 19—22) war es ihm darum zu thun, der Rettung der Wenigen, der acht Seelen, durch Wasser, als Antitypos die Taufe, als eine Rettung aller an das Evangelium Glaubenden, entgegenzustellen; hier wird jetzt die Vorstellung ins Unendliche erweitert, allen — vor seiner Erhöhung und vor der Predigt des Evangelium durch die Apostel und die Evangelisten — Gestorbenen, allen Todten ward von Christo das Evangelium verkündigt, ἵνα κριθῶσιν. Denn Act. 10, 42 sagt Petrus: „dass Er ist der, der gesendet worden ist von Gott als Richter Lebendiger und Todter;“ und Paulus Röm. 14, 9. „Dazu starb Christus und ward er lebendig, damit er (bei dem Gerichte) auch über Todte und Lebendige Herr sein soll“ (vgl. 2 Kor. 5, 10). Das Alles war unserm Verfasser wohlbekannt; und das müssen auch wir uns in Erinnerung bringen, um ἵνα κριθῶσιν zu verstehen. Jetzt, meine ich, ist es uns klar, dass der Infin. Aor. κρῖναι und der Conj. Aor. κριθῶσιν sich auf eine und dieselbe Zeit, auf die Parusie, beziehen, welche als nahe bevorstehend dargestellt wird; „Aller Dinge Ende ist nahe gekommen“ (4, 7). Daher ist bei ἵνα κριθῶσιν nicht zu denken 1) an das Gericht der Busse (Gerhard); denn zur Predigt des Evangeliums gehört freilich zunächst die zur Busse aber sodann für Die, denen die Vermahnung zu Herzen geht, auch die Predigt vom Glauben an Gottes Gnade in Christo; — 2) auch nicht an das der Sündfluth (de Wette); denn nicht bloss über diese, sondern über alle Verstorbenen soll es gehalte

werden; — 3) aber auch nicht an das Gericht, das sich an den νεκροῖς durch den Tod vollzogen hat (Pott, Steiger, Nitzsch, Wiesinger, Huther u. A.); weil alle Verstorbenen, wie auch die Lebenden, bei der Parusie Christi sollen gerichtet werden. Diese Erklärung will uns freilich Huther annehmbar machen dadurch, dass er sagt: „Durch den Aorist κριθῶσιν wird das Gericht als ein solches markirt, welches vom Standpunkt des Redenden aus angesehen, bereits eingetreten war;“ — „so dass der Gedanke ist: damit sie, wiewohl sie dem Fleische nach durch den Tod gerichtet werden (worden?), doch dem Geiste nach leben“. — Diese Erklärung aber ist wider die Grammatik. Denn der — von einer im Präteritum (meistens Indic. Aor.) ausgedrückten Thatsache (hier εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη) abhängige — Absichtssatz (hier ἵνα κριθῶσι) kann niemals etwas ausdrücken, was bereits eingetreten war, sondern drückt stets nur das aus, was durch die vorher genannte Thatsache bewirkt werden soll; da jede Absicht auf die Zukunft gerichtet ist.[1]) Demnach ist auch, nach der Grammatik, das Gericht, welches von Christo verkündigt ward, ein zukünftiges, nämlich das bei seiner Parusie. — — So sagt denn unser Verfasser: Denn dazu ward von Christo nach seiner Erhöhung auch allen damals Todten oder Gestorbenen das Evangelium verkündigt, damit sie bei der Parusie gerichtet werden sollten. Wenn dies der Sinn des Satzes ist, so kann die nähere Bestimmung des Gerichts „κατὰ ἀνθρώπους σαρκί“ nicht besagen, dass das Gericht

1) So sind alle in Winer's Gr. (§. 42, 1. 1 Aufl. 4. S. 264) angeführten Stellen zu erklären. — Auch Act. 5, 21: Sie führten die Apostel, aber nicht mit Gewalt, damit (was sie vom Volke befürchteten) verhütet werden sollte das Gesteinigtwerden (μὴ λιθασθῶσιν). — Act 9, 21, Paulus war gekommen, dass er sie gebunden wegführen wollte = dass sie von ihm weggeführt werden sollten, — Mt. 8, 6. 12, 2. 13. Mt. 19, 13. Mr. 10, 13. — — Ob die Beabsichtigung wirklich eintritt oder nicht, ob sie, eingetreten, schnell vorübergehen, oder in ihren Folgen fortdauern, oder öfter wiederkehren wird, das liegt nicht im Conj. Aor., sondern ergiebt sich aus dem Inhalte der verbundenen Sätze.

über sie dem Fleische nach sich vollzogen hat durch den Tod; kann nicht, wie Huther aber annimmt, „durch κριθῶσι etwas bezeichnet werden, was bereits vor dem εὐηγγελίσθη statt hatte“, und einen „Zustand“ aussagen, der noch während des εὐηγγελ. und nach demselben fortdauerte“. Das Evangelium überhaupt hat ja nicht zum Inhalt die Ankündigung des Todes, d. h. die Ankündigung, dass der Mensch den Tod erleiden soll! — Wenn es sich mit der Predigt des Evangelium vielmehr also verhält: dass das Sündenbewusstsein rege gemacht, zur Busse ermahnt, und Allen vorgehalten wird, dass sie müssen offenbar werden vor dem Richterstuhle Christi, damit ein „Jeglicher empfange, je nachdem er bei Leibes Leben gehandelt hat, es sei gut oder böse“ (2 Kor. 5, 10 vgl. Röm. 2, 4. 16): so wird, meines Erachtens, das Gericht für Die, die sich nicht bekehren, darin bestehen, dass sie werden Strafe leiden müssen, wie es dem Menschen gemäss ist, am Fleische. Das wird ihnen angekündigt. Als Evangelium also ward den Todten verkündigt, dass sie zwar gerichtet werden sollten, wie es Menschen gemäss ist, am Fleische, sie aber leben sollen (ζῶσι), wie es Gott gemäss ist, im Geiste. Denn zur Predigt des Evangelium gehört nothwendig dies: dass Gott die an das Evangelium Glaubenden, nach seiner grossen Barmherzigkeit (κατὰ θεόν) wiedergeboren hat zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi aus den Todten“ (1, 3). — Die Dative σαρκὶ und πνεύματι haben hier wie 3, 18 — d eselbe Bedeutung: durch das Gericht wird die Strafe, das Peinleiden, dem Fleische zugetheilt (vgl. 1 Kor. 5, 5), das Leben aber dem Geiste.

X.

Philo und der überlieferte Text der LXX.

Von

Dr. Carl Siegfried,

Professor an der Landesschule zu Pforta.

Die Frage nach dem Verhältniss des philonischen Textes der LXX zu der uns überlieferten Gestalt des letztern ist zuerst ausführlicher untersucht worden von Claudius Frees Hornemann, einem Schüler von Joh. David Michaelis, in seinem „specimen exercitationum criticarum in versionem LXX interpretum ex Philone Gottingae 1773, welchem er eine exercitatio praeliminaris über den Text der LXX im Allgemeinen und die Verbesserung desselben aus Philo's Citaten voranschickte. Jene Abhandlung stellt vorzugsweise die Pentateuchcitate Philo's aus den Büchern de opificio mundi und leg. allegor. zusammen. Ihr folgte ein specimen secundum exercitt. crit. etc. Hauniae 1776 in welchem die Citate von Genes. c. 1—10 aus sämmtlichen Schriften Philo's aneinandergereiht sind. — Diese Arbeiten sind besprochen bei Rosenmüller, Handbuch für die Litt. der bibl. Kritik und Exegese Bd. 2. S. 435f. und ausführlicher von Joh. David Michaelis, oriental. u. exeget. Biblioth. Bd. 4. S. 161 ff. vgl. Bd. 9. S. 54 ff. Danach hat Gfrörer, (Philo und die alexandrinische Theosophie Thl. 1. S. 51) die Sache kurz berührt und einige wichtigere Stellen behandelt, und Dähne (jüdisch-alexandrin. Rel. philos. Abthl. 2. S. 3f.) ihr eine Anmerkung gewidmet. — Einzelnes findet sich auch bei Frankel, palästin. Exegese u. alex. Hermen. S. 190 ff. —

Nachdem nun neuerdings durch die hervorragenden kritischen Leistungen von Tischendorf und de Lagarde der uns überkommene Text der LXX in ganz anderer Weise als zuvor sicher gestellt ist, dürfte es an der Zeit sein, den in [illegible]e stehenden Vergleich aufs Neue vorzunehmen. Freilich [illegible]t die andere der zu vergleichenden Grössen, der Philotext [illegible]h sehr im Argen, aber bis zu seiner völligen Herstellung

alle diesen Schriftsteller betreffenden Studien zu verschieben, erscheint kaum gerathen, da wir seit Grossmann's Zeiten vergeblich auf Erfüllung dieser Hoffnung warten. — Sollten aber auch manche Einzelheiten später anders erkannt werden, so dürften doch die Grundzüge des Verhältnisses, in welchem Philo zu unserm LXXtexte steht, sich feststellen lassen. —

Nach unsern Beobachtungen ergeben sich im allgemeinen folgende Resultate:

I.

Eine grosse Anzahl der Schriftanführungen bei Philo sind keine Citate, sondern Paraphrasen.[1] —

Leg. alleg. III, 63. M. I. 123 umschreibt den Gedanken von Gen. c. 30, 2 „πλάνον πεπλάνησαι πολύν· οὐ γὰρ ἀντὶ θεοῦ ἐγώ εἰμι τοῦ μόνου δυναμένου τὰς ψυχῶν μήτρας ἀνοιγνύναι. — Dass Philo diese St. übereinstimmend mit den LXX las, erhellt aus leg. alleg. II, 13 I, 75 und de posterit. Cain 52. I, 260: μὴ ἀντὶ θεοῦ ἐγώ εἰμι. — Gen. 18, 15 LXX οὐχί. de Abrah. 36 II, 30 μηδὲν εὐλαβηθῇς Gen. 12, 1 in leg. alleg. III, 27. I, 103. κελεύει αὐτῷ πατρίδος καὶ τῆς γενεᾶς ταύτης ξενοῦσθαι καὶ γῆν οἰκεῖν ἣν αὐτὸς δῷ ὁ θεός. Ganz frei angeführt ist Deut. 30, 12 ff. in de posterit. Cain 24 I, 241, Exod. 31, 1 — 3 in de gigant. 5. I, 265. Aehnlich Gen. 15, 6 in leg. alleg. III, 81. I, 132. καὶ δίκαιος ἐνομίσθη st. LXX καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην. — Exod. 24, 10 in de confus. lingu. 20. I, 419 τὸν τόπον ὅς δῆλός ἐστι θεάσονται scheint abzuweichen von LXX εἶδον τὸν τόπον οὗ εἱστήκει θεός Philo aber fügt bald darauf hinzu ᾧ ὁ ἀκλινὴς καὶ ἄτρεπτος θεὸς ἐφέστηκε. — In de migr. Abr. 37. I, 469 scheint ein den LXX widersprechender Text von Num. 27, 3 vorzuliegen. Philo sagt: καὶ ἀπέθανεν οὐ δι' ἁμαρτίαν ἑαυτοῦ, die LXX ὅτι δι' ἁμαρτίαν αὐτοῦ ἀπέθανε. Bei Philo geht aber dieser Zusatz auf Salpaad, bei den LXX dagegen auf Korach und dessen Söhne. — Ganz freie Textan-

1) Diese freiere Weise, das A. T. zu citiren in ungefährer gedächtnissmässiger Angabe der Stellen war damals häufiger. Für Paul. weist dies nach: Kautzsch, de veteris testamenti locis a Paulo apostolo allegatis. Lips. 1869. —

führungen sind auch: mut. nom. 9. I, 588. πάντα ὅ (?) ἂν ἐκάλεσεν ὁ Ἀδὰμ τοῦτο ὄνομα τοῦ κληθέντος ἦν vgl. mit Gen. 2, 19. mut. nom. 31, I, 604 ἐχάρη Φαραὼ καὶ ἡ θεραπεία αὐτοῦ διὰ τὴν τῶν ἀδελφῶν Ἰωσὴφ ἄφιξιν vgl. mit Gen. 45, 16. Deut. 9, 5. in de sacrif. Ab. et Cain. 14. I, 172. ὄλεθρον κακίας ἐπάγοντος (LXX. κύριος ἐξολοθρεύσει αὐτοὺς . . .). — Exod. 20, 5 LXX ἀποδιδοὺς ἁμαρτίας πατέρων ἐπὶ τέκνα ἕως τρίτης καὶ τετάρτης γενεᾶς vgl. mit de sobriet. 10. I, 400 ἀποδιδοὺς ἁμαρτίας πατρῶν (?) ἐπὶ υἱοὺς ἐπὶ τρίτους καὶ τετάρτους. — Deut. 10, 17 LXX ὁ γὰρ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν οὗτος θεὸς τῶν θεῶν καὶ κύριος τῶν κυρίων. vgl. mit de confus. ling. 34. I, 431. Μωσῆς φησὶ Κύριε κύριε, βασιλεῦ τῶν θεῶν. vgl. auch de mundo 1. II, 601, dageg. s. de vict. offer. 9 II, 258, ähnlich wie LXX. — Exod. 21, 14 LXX. καταφύγῃ vgl. mit de prof. 15. I, 557. καταφύγῃ ἐπὶ τὸν θεόν. — Gen. 39, 7 LXX κοιμήθητι μετ' ἐμοῦ. de migr. Abr. 4 I, 439 συνευνασθῶμεν. — Gen. 37, 3 in quod det. pot. insid. 3. I, 192 χιτῶνα κατεσκευάσθαι ποικίλον φησὶν αὐτῷ. Keineswegs ist hieraus zu schliessen, Philo habe etwa κατεσκεύασεν statt ἐποίησεν hier gelesen. mut. nom. 41 I, 614. οὐκ εἰς οὐρανὸν ἀναπτῆναι δεῖ οὐδ' ἄχρι περάτων γῆς καὶ θαλάττης ἐλθεῖν ἐπὶ τὴν σύλληψιν αὐτοῦ· ἀλλ' ἐστὶν ἐγγὺς καὶ σφόδρα ἐγγύς. vgl. Deut. 30, 12 sqq.

Deut. 27, 15 LXX ἐπικατάρατος ἄνθρωπος ὅστις ποιήσει γλυπτὸν ἢ χωνευτὸν βδέλυγμα κυρίου ἔργον χειρῶν τεχνιτῶν καὶ θήσει αὐτὸ ἐν ἀποκρύφῳ· leg. alleg. III, 11 I, 94 καταρᾶται ὁ ἱερὸς λόγος τιθέναι ἐν ἀποκρύφῳ γλυπτὸν ἢ χωνευτὸν ἔργον χειρῶν τεχνίτου.

Num. 6, 9 LXX ἐὰν δέ τις ἀποθάνῃ ἐπ' αὐτῷ ἐξάπινα παραχρῆμα μιανθήσεται ἡ κεφαλὴ εὐχῆς αὐτοῦ. cf. leg. alleg. I, 7, I, 46. ἐὰν τροπὴ κατασκήψασα αἰφνίδιος μιάνῃ τὸν νοῦν, οὐκ ἔτ' ἔσται ἅγιος. —

Quod det. pot. insid. 6 I, 194. ὅταν ἐν οἰκίᾳ κοιλάδες χλωρίζουσαι ἢ πυρρίζουσαι φανῶσι διείρηται τοὺς λίθους ἐν οἷς γεγόνασιν ἐξελόντας ἑτέρους ἀντιτιθέναι vgl. Lev. 14, 37. 40. 42 bei den LXX. —

Quod deus immut. 27. I, 291 init. vgl. mit Lev. 13, 11 ff.
de agricult. 38. I, 325 τῶν ἀπειθησάντων ἄλλος . . . ἄνθρωπος τὴν μὲν οἰκίαν οἰκήσει, τὸν δὲ ἀμπελῶνα κτήσεται, τὴν δὲ γυναῖκα ἄξεται. — vgl. mit LXX. Deut. 28, 30. —
de plant. 26. I, 346 τὸν μηκέτι διηνθισμένον ποικιλίᾳ χρωμάτων κτλ. vgl. mit Lev. 13, 12 LXX.
Exod. 2, 18 LXX vgl. mit mut. nom. 20 I, 596. Exod. 21, 28 LXX vgl. mit de spec. legg. 26 II, 223. Exod. 21, 26 vgl. mit spec. legg. 33 II, 330. Deut. 23, 5 LXX vgl. mit de migr. Abr. 20. I 454. — Levit. 22, 10 LXX vgl. mit monarch. II, 13 II, 231.
Num. 15, 20 LXX mit quis r. div. haer. 24. I 489.
Num. 31, 28 in de somm. II, 4 I 663, während die Stelle ebenda 3 I, 661 übereinstimmend mit den LXX angeführt ist.[1])

---

1) Hierzu kommt noch die sehr grosse Anzahl von Fällen, wo Citate der LXX in indirecter Redeweise angeführt sind, wie z. B. sacr. Ab. et C. 15. I, 173 παρακελεύεται τῇ ἀρετῇ Σάρρᾳ σπεῦσαι καὶ φυρᾶσαι τρία μέτρα σεμιδάλεως καὶ ποιῆσαι ἐγκρυφίας. — LXX Gen. 18, 6 σπεῦσον καὶ φύρασον τρία μέτρα σεμιδάλεως καὶ ποίησον ἐγκρυφίας. Ps. 79, 7 in de conf. ling. 13 I, 410.

Gen. 37, 33 in de somm. II, 9 I, 667. θηρίον πονηρὸν ἥρπασε καὶ κατέφαγεν Ἰωσήφ.

Exod. 12, 4 in quis rer. div. haer. 40. I, 500

Lev. 26, 10 in quis d. r. h. 56 I. 513.

Gen. 40, 8 LXX vgl. mit migr. Abr. 4. I, 439 σαφεῖς τῶν πραγμάτων συγκρίσεις εἶναι κατὰ θεόν.

Exod. 31, 1—3 LXX vgl. mit de gigant. 5. I, 265.

Prov. 1, 8 in de ebriet. 20 I, 369. —

Auch kommen Fälle vor, in denen Stellen der Schrift offenbar abgekürzt angeführt werden.

Siehe Lev. 13, 22. 23 in de sobriet. 10 I, 400. — Deut. 21, 15 ff. in quis rer. div. haer. 10 I, 480. — Gen. 26, 5 in de migr. Abr. 23 I, 456. — Exod. 12, 3 in congr. erud. grat. 19 I, 534. — Exod. 13, 11 in de sacr. Ab. et C. 27 I, 181. — Ferner vgl. Exod. 21, 13 (12) in de profugis 14 I, 557. — Levit. 13, 14 in quod deus immut. 26 I, 291. — Num. 11, 8 in de sacrif. Ab. et C. 26 I, 180. — Num. 12, 7. 8 in leg. alleg. III, 33 I 108. — Deut. 17, 15 in de creat. princ. 2 II, 363. — Deut. 19, 5 in de prof. 15 I, 557. — Deut. 12, 8 in de concup. 11 II, 357. vgl. fragm. II, 661.

II.

Bisweilen sind biblische Citate nach den LXX gegeben, zugleich aber mit Philo's Auslegung verschmolzen.[1])

Gen. 3, 19 LXX ἕως τοῦ ἀποστρέψαι σε Philo leg. alleg. III, 90 I 137 μέχρι ἀποστρέψεις veranlasst durch die vorhergehende Frage καὶ μέχρι τίνος. —

Gen. 27, 40 LXX. ἡνίκα ἐὰν καθέλῃς καὶ ἐκλύσῃς τὸν ζυγὸν αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ τραχήλου σοῦ. cf. leg. alleg. III, 69, 1, 125. ἀλλ' ὅταν ἐκλύσῃς τὸν ζυγὸν ἀπὸ τοῦ τραχήλου σοῦ „τὸ αὔχημα καὶ φρύαγμα ἀποβαλὼν ὃ ἐκτήσω". —

Gen. 38, 26 LXX δεδικαίωται Θάμαρ ἢ ἐγὼ οὗ ἕνεκεν οὐκ ἔδωκα αὐτὴν Σηλὼμ τῷ υἱῷ μου. cf. mut. nom. 23. I, 599. δεδικαίωται ἧς ἕνεκα αἰτίας ἐγὼ „οὐδενὶ θνητῷ" αὐτὴν ἔδωκα. —

Num. 5, 2 LXX ἐξαποστειλάτωσαν ἐκ τῆς παρεμβολῆς πάντα λεπρόν. cf. leg. alleg. III, 3 I, 89. ἐξαποστειλάτωσαν „ἐκ τῆς ἁγίου ψυχῆς" πάντα λεπρόν. — vgl. ibid. ἀποκεκομμένους „τὰ γεννητικὰ τῆς ψυχῆς" καὶ πόρνους mit Deut. 23, 1. 2. LXX οὐκ εἰσελεύσεται . . . ἀποκεκομμένος . . . οὐκ εἰσελεύσεται ἐκ πόρνης εἰς ἐκκλησίαν κυρίου. —

Deut. 23, 3 LXX οὐκ εἰσελεύσεται Ἀμμανίτης καὶ Μωαβίτης εἰς ἐκκλησίαν κυρίου . . . παρὰ τὸ μὴ συναντῆσαι αὐτοὺς ὑμῖν μετ' ἄρτων καὶ ὕδατος. So auch Philo leg. alleg. III, 25, dann aber fährt er fort ἐξιοῦσιν ἐκ τῶν παθῶν Αἰγύπτου (cf. LXX ἐκπορευομένων ὑμῶν ἐξ Αἰγύπτου. —

Deut. 34, 5 LXX διὰ ῥήματος κυρίου vgl. mit de sacrif. Ab. et Cain. 3. I, 165. διὰ ῥήματος „τοῦ αἰτίου δι' οὗ καὶ ὁ σύμπας κόσμος ἐδημιουργεῖτο". —

Exod. 2, 23 LXX κατεστέναξαν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ ἀπὸ τῶν ἔργων. leg. alleg. III, 75 I, 129. κατεστέναξαν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ ἀπὸ τῶν σωματικῶν καὶ Αἰγυπτιακῶν ἔργων.

Gen. 37, 15 LXX καὶ εὗρεν αὐτόν. quod det. pot. insid. 4. 193. „εὑρήσει σε μικρὸν ὕστερον" ὁ „ἀληθὴς" ἄνθρω-

1) Vgl. das ähnliche Sachverhältniss bei Ephraem Syrus nach .son, die Commentarien des Ephr. Syr. im Verh. z. jüd. Exegese Fränkel's Mtsschrift 1868 S. 142. Anm. 4.

πος πλανώμενον ἐν τῇ ὁδῷ. vgl. ibid. 7. I, 195 wo Philo wie die LXX.

Gen. 18, 9 LXX *ποῦ Σάρρα ἡ γυνή σου.* quod det. pot. insid. 17. I, 203. *ποῦ ἐστί σοι ἡ ἀρετή.*

Num. 10, 29 LXX *ἐξαίρομεν· ἡμεῖς εἰς τὸν τόπον ὃν εἶπε κύριος.* — de ebriet. 10. I, 363. *ἐξαράντες ἡμεῖς καὶ ἀποκόψαντες τῆς διανοίας τὸν κενὸν τῦφον μετανιστάμεθα εἰς τὸν ἐπιστήμης τόπον ὃν χρησμοῖς καὶ ὁμολογίαις θείαις λαμβάνομεν.*

Exod. 24, 11 LXX *καὶ τῶν ἐπιλέκτων τοῦ Ἰσραὴλ οὐ διεφώνησεν οὐδὲ εἷς.* —

conf. ling. 13. I, 413. *γένος γάρ ἐσμεν τῶν ἐπιλέκτων τοῦ τὸν θεὸν ὁρῶντος Ἰσραὴλ ὧν διεφώνησεν οὐδὲ εἷς.*

Deut. 23, 17 LXX *οὐκ ἔσται πόρνη ἀπὸ θυγατέρων Ἰσραήλ.* — migr. Abr. 39. I, 472. *οὐκ ἂν γένοιτό ποτε πόρνη τῶν τοῦ βλέποντος Ἰσραὴλ θυγατέρων.*

Gen. 31, 14. 15 vgl. mit quis rer. div. h. 8. I, 479.

Ps. 83 (84), 11 LXX *ὅτι κρείσσων ἡμέρα μία ἐν ταῖς αὐλαῖς σου ὑπὲρ χιλιάδας.* vgl. mit quis rer. div. haer. 58. I, 515. *μίαν γὰρ ἡμέραν, εἶπέ τις . . . βούλεσθαι βιῶναι μετὰ ἀρετῆς ἢ μυρία ἔτη ἐν σκιᾷ τοῦ θανάτου.*

Der Schluss zeigt ausserdem, dass nach Philo's griech. Texte hinter מאלף noch gelesen wurde בצלמות.

Gen. 17, 19 LXX vgl. mit mut. nom. 45. I. 618 *τέξεται οὖν σοὶ ἡ ἀρετὴ υἱὸν γενναῖον ἄρρενα.*

Gen. 18, 14 LXX vgl. mit mut. nom. 46. I, 618 *εἰς δὲ τὸν καιρὸν τοῦτον τέξεταί σοι ἡ σοφία χαράν.*

Gen. 4, 26 LXX vgl. mit de Abrab. 2. II, 2 *οὗτος ἤλπισεν ἐπὶ τὸν τῶν ὅλων πατέρα καὶ ποιητήν.*

Exod. 32, 26 LXX *τίς πρὸς κύριον; ἴτω πρός μέ.* vgl. de vita Mos. III, 37. II, 177. *τίς ἐστιν ὁ μὴ τῷ πλάνῳ συνενεχθείς, μηδὲ τὸ κῦρος ἐπιφημίσας τοῖς ἀκύροις* (Wortspiel mit dem *κύριος* der bibl. Stelle). *Πᾶς ὁ τοιοῦτος ἐμοὶ προσίτω.*

Gen. 4, 15 LXX *οὐχ οὕτω.* quod det. pot. insid. 45. I, 2[illegible] *οὐχ οὕτω φρονεῖς ὡς λέγεις.*

Gen. 15, 9 LXX *δάμαλιν τριετίζουσαν.* — quis rer. div. h. 25. I, 490. *δάμαλιν ἄζυγον καὶ ἀκάκωτον ἁπάλην ἔτι καὶ νέαν ..... ἡνιόχησιν καὶ παιδείαν καὶ ἐπίστασιν εὐμαρῶς δέξασθαι δυναμένην ψυχήν.*

Gen. 15, 12 quis r. d. h. 1. I, 473. vgl. §§. 7. 8. I, 478. Da Philo dem Texte der LXX entsprechend *Μασέκ* für den Namen eines Kebsweibes des Abraham nahm, so fehlt ihm für diesen Satz das Prädikat, welches er aus V. 3 ergänzt *κληρονομήσει με.*

III.

In einer nicht geringen Anzahl von Fällen kommt bei Philo ein Citat der Schrift einmal abweichend, das andere Mal übereinstimmend mit der Textgestalt der LXX vor.

Gen. 1, 31 LXX *καὶ ἰδοὺ καλὰ λίαν.* vgl. migr. Abr. 24. I, 457. Dagegen quis rer. div. haer. 32. I, 445 *ἰδοὺ ἀγαθὰ σφόδρα.*

Gen. 2, 1 LXX *συνετελέσθησαν.* Auf diese LA. deutet quis rer. div. haer. 24. I, 490 *συνετέλεσεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν.* — Dagegen leg. alleg. I, 1 I, 43 steht *ἐτελέσθησαν.*

Gen. 2, 2 LXX *συνετέλεσεν . . . ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἕκτῃ τὰ ἔργα αὐτοῦ ἃ ἐποίησε.* leg. alleg. I, 2. I, 44 *ἔργον αὐτοῦ ὃ ἐποίησεν*, doch bald darauf: *συνετέλεσεν ἕκτῃ ἡμέρᾳ τὰ ἔργα.* — Merkwürdig ist aber die Stelle de septen. 6. II, 281, wo Philo von der *ἱερὰ ἑβδόμη* handelnd sagt: *Μωσῆς δὲ ἀπὸ σεμνοτέρου πράγματος ἐκάλεσεν αὐτὴν συντέλειαν καὶ παντέλειαν· ἑξάδι μὲν τὴν γένεσιν τῶν τοῦ κόσμου μερῶν ἀναθείς, ἑβδομάδι δὲ τὴν τελείωσιν*, als hätte er Gen. 2, 2 mit dem hebräischen Text übereinstimmend gelesen: *καὶ συνετέλεσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ.* — vgl. auch de vita Mos. I, 37. II, 113. *τὴν τριπόθητον ἡμέραν* (den Sabbat) *ἀνεδιδάσκοντο. ζητοῦντες γὰρ . . . τίς ἄρα ἐστὶν ἡ τοῦ κόσμου γενέθλιος, ἐν ᾗ τόδε τὸ πᾶν ἀπετελέσθη.* [1]) —

---

1) Die LA der LXX *ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἕκτῃ* entsprang aus dem Bestreben die Schwierigkeit zu beseitigen, als habe Gott selbst am

Gen. 2, 7 LXX ἐνεφύσησεν. — So auch de mundi opif. 46. I, 32. — leg. alleg. III, 55. I, 119 quod det. pot. insid. 22. I, 207. — quis rer. div. haer. 11. I, 481. — de somn. I, 6. I, 625. — leg. alleg. I, 12. I, 49. ibid. 13 I, 50. τὸ γὲ μὴν ἐνεφύσησεν ἴσον ἐστὶ τῷ ἐνέπνευσεν ἢ ἐψύχωσε τὰ ἄψυχα. — vgl. fragm. II, 668. Dagegen steht de plantat. 5. I, 332. ἐνέπνευσε... ὁ θεὸς εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς. vgl. Ps. Philo in de mundo 3. II, 606.

ibid. LXX ἀπὸ τῆς γῆς So de opif. m. 46 I. 32 dagegen leg. alleg. I, 12. I, 49 steht ἀπὸ τῆς χθονός (vgl. u. No. V). —

ibid. LXX πνοὴν ζωῆς ebenso: de plantat. 5. I, 332. — dagegen in quod det. pot. insid. II, 207: πνεῦμα ζωῆς (cf. Hoeschel p. 170)

Gen. 2, 17 LXX ἀπὸ δὲ τοῦ ξύλου τοῦ γινώσκειν καλὸν καὶ πονηρόν; übereinstimmend damit leg. alleg. I, 32. I, 64. Dagegen ibid. 29. I, 61 steht ἀπὸ δὲ τοῦ ξύλου τοῦ „εἰ δέναι γνωστὸν καλοῦ καὶ πονηροῦ". mit einem Anklang an Gen. 2, 9 LXX καὶ τὸ ξύλον τοῦ εἰδέναι γνωστὸν καλοῦ καὶ πονηροῦ. —

Gen. 3, 8 LXX καὶ ἐκρίβησαν. dsgl. leg. alleg. III, 2. I, 88. — Dagegen leg. alleg. III, 1. I, 87. καὶ ἐκρύβη ὅ τε Ἀδὰμ καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ. . . .

Gen. 3, 17 LXX stimmt wörtlich mit leg. alleg. III, 88. I, 136, dagegen ibid. 79, I, 131 fehlen die Worte τούτου μόνου.

Gen. 4, 11 LXX ἀπὸ τῆς γῆς. desgl. de agricult. 5 I, 303. — Aber quod. det. pot. insid. 26. I, 210 ἐπὶ τῆς γ.

Sabbat gearbeitet. Die ältere jüdische Exegese hat übrigens auch diesen Umstand beachtet. Beresch. rabb. c. 10 heisst es: משל למלך שעשה לו חופה וציירה וכיירה ומה היתה חסרה כלה שתכנס לתוכה כך מה היה העולם חסר שבת.

Es ward also am Sabbat zur fertigen Welt nur der Sabbat ge-than, Darin liegt die Antwort auf Hieron. Einwurf quaestt. heb „artabimus Judaeos qui de otio sabbati gloriantur quod iam tum principio sabbatum dissolutum sit dum deus operatur in sabbato co plens opera sua. —

Gen. 11, 4 LXX πρὸ τοῦ διασπαρῆναι. dsgl. de conf. ling. 1 I, 404 allein ib. 24. I, 423 πρὶν δ.

Gen. 18, 17 LXX οὐ μὴ κρύψω ἐγὼ ἀπὸ Ἀβραὰμ τοῦ παιδός μου ἃ ἐγὼ ποιῶ. dsgl. leg. alleg. III, 88. — Dagegen heisst es de sobriet. 11. I, 400 μὴ „ἐπικαλύψω" ἐγὼ ἀπὸ Ἀβραὰμ τοῦ „φίλου μου".[1]) — An dieser Stelle legt Philo ganz besondern Werth auf den Ausdruck φίλος.[2])

Gen. 22, 7 LXX übereinstimmend mit de profg. 24. I, 565 abweichend: de Abrah. 32. II, 16 s. u. V, c.

Gen. 28, 11 LXX ἔδυ γάρ. de somn. I, I, 621 ὅτι εἰςῆλθεν. doch cod. Med. u. ib. 13 I, 631 u. 19. I, 638 = LXX.

Gen. 28, 14 LXX πλατυνθήσεται dsgl. somn. I, 28 I, 647. doch ib. 1. I, 670 πληθυνθήσεται.

Gen. 37, 17 LXX πορευθῶμεν εἰς Δωθαείμ. dsgl. quod. det. pot. insid. 9. I, 196. — Dagg. de profug. 23. I, 564 π. εἰς Δωθαΐν. (Itacismus). —

Gen. 48, 15 LXX ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης. dsgl. leg. alleg. III, 62. I, 122 dagegen fehlen diese Worte in de conf. ling. 36. I, 432 de profug. 13. I, 556.

Exod. 17, 6 LXX ὅδε ἐγώ. dsgl. conf. ling. 27. I, 425. aber migr. Abr. 32. I, 465 u. somn. II, 32. I, 688 ὧδε ἐγώ (vgl. u. S. 235).

Exod. 16, 4 LXX ὅπως πειράσω. leg. alleg. III, 56. I, 119 ὅταν π. doch ib. 58 I, 120 ὅπως π.

---

1) Beide Zusätze sowohl der von φίλος wie der von παῖς zum Grundtexte der nur מאברהם hat, sind aus der Tradition (cf. Jesaj. 41, 8) herzuleiten, nicht auf den masoretischen Text zurückzuführen, wie Hornemann exercit. prior. p. 79 ff. durch Einschiebung von רחמי oder wie Michaelis orient. Bibl. Thl. 4 S. 167 durch Einschiebung von אהבי will.

2) Vgl. übrigens hierzu: Weish. Sal. 7, 27. — Vulg. Judith 8, 19 amicus Dei effectus est. — Jacob. 2, 23 καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη. — Clem. Rom. ad. Corinth. I, 10 (ed. Cotel. p. 151) Ἀβραὰμ ὁ φίλος προσαγορευθείς. — Clem. Alex. paedag. III, 2, 12. ed. Sylb. p. 95. φίλον ὃν ὠνόμαζεν. — Orig. c. Cels. l. 1. spricht von Abrahams οἰκειότης Gott. — Abrahams arab. Beiname war el-chalil.

Exod. 21, 23 LXX ἐξεικονισμένον. dsgl. congr. erud. grat. 24. I, 539. — doch de spec. legg. 19. II, 317 μεμορφωμένον.

Exod. 32, 18 LXX ἐξαρχόντων οἴνου. vgl. de ebriet. 24. I, 372. doch ibid. 31 I, 376 steht ὑπ' οἴνου.

Levit. 5, 12 LXX ἐπιθήσει. Ebenso de mut. nom. 41. I, 614 dagegen ib, 43. I, 616 steht ἀνοίσει.

Lev. 11, 42 LXX οὐ φάγεσθε αὐτό. migr. Abr. 12. I, 445. dagegen fehlen diese Worte in leg. alleg. III, 47. I, 114. — ib. LXX ὅτι βδέλυγμα ὑμῖν ἐστι. migr. Abr. ib. ὅτι βδελύγματά ἐστιν. dagg. leg. alleg. ib. ἀκάθαρτός ἐστιν.

Lev. 19, 23 LXX ξύλον βρώσιμον dsgl. plant. 22. I, 343 doch kurz vorher ebendas. ξ. βρώσεως.

Num. 3, 13 LXX ἐν ᾗ ἡμέρᾳ. — de sacr. Ab. et C. 36 I, 186 ἐν ἡμέρᾳ ᾗ· doch §. 39 I, 189 = LXX.

Num. 3, 12 LXX ἐκ μέσου τῶν υἱῶν Ἰσραήλ. dsgl. sacr. Ab. et C. 36 I, 186. doch fehlen diese Worte in quis r. d. h. 24. I, 490.

Deut. 28, 12 LXX τὸν θησαυρὸν . . . τὸν οὐρανόν. dsgl. quis r. div. h. 15. I, 483. dagegen quod d. immut. 34. I, 296 τὸν οὐράνιον. — Aus dem weitern Verlauf der Stelle quis r. d. h. 15 geht aber hervor, dass Philo las wie die LXX, da er dies Citat als Parallele zu Genes. 15, 5 behandelt.

Deut. 23, 13 LXX καὶ πάσσαλος ἔσται σοι ἐπὶ τῆς ζώνης σου dsgl. leg. alleg. II, 8. I, 72. III, 52. I, 117. dagegen leg. alleg. III, 53. I, 118 θωρῆξῃ τῷ πασσάλῳ.

Deut. 33, 4 LXX ἐπέγνω . . . ἀπέγνω. dsgl. leg. alleg. II, 14. I, 75. dgg. de profg. 17. I, 559. γινώσκω... ἀπογινώσκω. — ib. LXX ἑώρακά σε. dsgl. leg. alleg. II, 14. dgg. ὑμᾶς de profg. 17.

1 Sam. 9, 9 LXX πορευθῶμεν πρὸς τὸν βλέποντα. de migr. Abr. 8. I, 442 hat Philo auch βλέποντας. — Dagegen liest er quis rer. div. haer. 15. I, 483 ὁρῶντας; merkwürdiger Weise, nachdem er von dem Ausdrucke ἀνάβλεψον in Gen. 15, 5 ausgegangen ist, fährt er fort μόνον οὖν „βλέπει ὁ ἀστεῖος οὗ χάριν καὶ τοὺς προφήτας ὠνόμασαν οἱ παλαιοὶ „ὁρῶντας." Grade hier hätte doch die ihm sons bekannte LA βλέποντας näher gelegen. —

Die seltsamste Erscheinung bei allen diesen Varianten, wie sie namentlich in Fällen wie Gen. 18, 17 grell hervortritt ist die, dass Philo einerseits die genaueste Uebereinstimmung der LXX mit dem Grundtext behauptet (de vita Mos. II, 7. II, 140. *καθάπερ ἀδελφὰς μᾶλλον δὲ ὡς μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἔν τε τοῖς πράγμασι καὶ τοῖς ὀνόμασι*) und in Folge dessen den Wortlaut des griechischen Textes zur Gewinnung eines ganz bestimmten Sinnes presst und trotzdem „selbst Varianten dieses Textes“ anführt. Dieser auf den ersten Blick ganz räthselhafte Widerspruch findet[1]) darin seine Lösung, dass Philo unter dieser Uebereinstimmung keine philologisch genaue im modernen Sinne verstand und dass er für seine Auslegung und Beweisführung keine absolute Gültigkeit, sondern nur ihr Recht und ihre Wahrheit auf dem Gebiete der Allegorie, des Midrasch beanspruchte. Erkannte er doch daneben auch den Wortsinn als berechtigt und redet von neben einander mit gleicher Geltung bestehenden Allegorien. So konnte er denn wenn eine bestimmte Lesart wie *φίλος* in Gen. 18, 17 ihren Dienst für sein System gethan hatte, dieselbe auch wieder fahren lassen und sich zu einer andern wenden.[2])

IV.

Eine grosse Zahl der philonischen Textvarianten findet sich auch in unsern LXX Handschriften.

Gen. 1, 24 LXX und Philo leg. alleg. II, 4. I, 69 lesen übereinstimmend: *ἐξαγαγέτω ἡ γῆ ψυχὴν ζῶσαν κατὰ γένος, τετράποδα καὶ ἑρπετὰ καὶ θηρία.* — Dagegen liest Philo de

1) Soweit er auf Philo selbst und nicht auf theilweise Correctur seiner Handschriften nach dem Texte der LXX kommt. (S. u. No. XI).

2) So liest er Gen. 2, 11 in leg. alleg. I, 19. I, 56 den Flussnamen: *Φυσών.* Dagegen ibid. 20. *Φεισών* wie LXX Amtz. (sonst LXX *Φισών*) um das Wortspiel machen zu können, derselbe habe seinen Namen *παρὰ τὸ φείδεσθαι καὶ φυλάττειν* —

Vgl. übrigens *Πυθώ* in cod. Vat. neben *Πειθώ* in de poster. Cain. s. Tischendorf, Philonea ined. p. 99. — *Συρομάστην* bei Esch. p. 105 neben *σειρομάστην* I, 135. leg. alleg. III, 86. Num. 7. Aehnlich auch Gen. 14, 23 LXX *σφυρωτῆρος* neben: *σφαιρω-*

opif. m. 21. I, 14 ἐξαγαγέτω ἡ γῆ „κτήνη καὶ θηρία" καὶ ἑρπετὰ καθ' ἕκαστον γένος. Hierzu vgl. LXX crz, wo nach γῆς die Worte folgen καὶ τὰ κτήνη καὶ πάντα τὰ ἑρπετὰ τῆς γῆς, ausserdem tz: „καὶ τὰ κτήνη κατὰ γένος καὶ πάντα τὰ ἑρπετὰ τῆς γῆς κατὰ γένος. [s. de Lagarde, Genesis graece p. 3].

Gen. 1, 27 in LXX cod. r. findet sich der Zusatz ἐν εἰκόνι αὐτοῦ. vgl. damit ap. Euseb. pr. ev. VII, 13, 323 ἐν εἰκόνι θεοῦ ἐποίησε τὸν ἄνθρωπον.

Sonst bei Philo de plant. 5. I, 332. — quis rer. div. haer. 48. I, 505 de somn. I, 13. I, 632 = LXX κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν.

Gen. 2, 5 LXX καὶ ἄνθρωπος οὐκ ἦν ἐργάζεσθαι αὐτήν. — Philo leg. alleg. I, 9. I, 47 liest τὴν γῆν st. αὐτήν; ebenso LXX. A E.[1])

Gen. 2, 7 LXX καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς. — Philo de opif. m. 46. I, 32. χοῦν „λαβών" u. alleg. I, 12 I, 49 e cod. Vat. dsgl. LXX. acz. —

Gen. 2, 14 LXX οὗτος ὁ προπορευόμενος. — leg. alleg. I, 19 I, 56 πορευόμενος. dsgl. LXX. AEcmrtz.

Gen. 2, 15 LXX καὶ ἔθετο αὐτὸν ἐν τῷ παραδείσῳ τῆς τρυφῆς. — leg. alleg. I, 28. I, 61 fehlt τῆς τρυφῆς. dsgl. bei LXX AEa.

Gen. 3, 14 LXX καὶ εἶπε κύριος ὁ θεός. — leg. alleg. III, 19 I, 99 fehlt κύριος. dsgl. b. LXX acz.

Gen. 3, 14 LXX ἐπὶ τῷ στήθει σου. — leg. alleg. III, 21. I, 100 fehlt σου. dsgl. LXX cmrtz.

γῆρας in LXX cod. A. (cf. Lagarde p. 53) u. bei Philo ebriet. 27 I, 373. —

Levit. 5, 11 LXX οἴφι σεμιδάλεως dsgl. mut. nom. 41. I, 614 doch congr. erud. grat. 19, I, 534 ὕφι σεμιδάλεως.

1) Auch diese, sowie alle folgenden handschriftlichen Citate der LXX aus der Genesis beruhen auf de Lagarde. Genesis graece Lips. 1868.

Gen. 3, 19 LXX καὶ εἶπεν αὐτῷ Ἀδὸμ ποῦ εἶ. leg. alleg. III 16. I, 97 fehlt Ἀδάμ. dsgl. LXX crz.

Gen. 4, 1 LXX Eabcmrtz lesen καὶ συλλαβοῦσα ἔτεκε. — dagegen de cherub. 12. I, 146 mit LXX A. συνέλαβεν καὶ ἔτεκε.

Gen. 4, 9 LXX ποῦ ἐστὶν Ἄβελ ὁ ἀδελφός σου. — quod det. pot. insid. 17. I, 202 mit LXX E. fehlt ἐστίν.

Gen. 4, 10 LXX καὶ εἶπεν κύριος ὁ θεός. — quod det. pot. insid. 20. I, 205 mit LXX AEcmrtz fehlt κύριος.

Gen. 4, 10 LXX τί πεποίηκας. — Philo l. c. u. LXX Ecmrtz ἐποίησας.

Gen. 4, 13 LXX πρὸς κύριον τὸν θεόν. — quod det. pot· in sid. 39. I, 218. fehlt τὸν θεόν wie bei Acmz in den LXX.

Gen. 4, 14 LXX Ebr. εἰ ἐκβάλλεις. — dagegen quod det. pot. insid. 41. I, 220 u. 45. I, 222 mit LXX Aa εἰ ἐκβαλεῖς.

Gen. 4, 15 fehlt quod. det. pot. insid. 48. I, 224 das αὐτόν am Ende, dsgl. bei LXX t.

Gen. 6, 2 (cf. 4) LXX ἰδόντες δὲ υἱοὶ τοῦ θεοῦ de gigant 2. I, 263. οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ. dsgl. LXX AE. — Ueber diese LA bei Josefus u. den KVV. s. Hornemann exercitt. critt. spec. II, p. 180—193. —

Gen. 6, 3 LXX οὐ μὴ καταμείνῃ τὸ πνεῦμά μου. — Philo de gigant. 5. I, 265 οὐ καταμενεῖ τὸ πν. μ. dsgl. LXX b.

Gen. 6, 7 LXX ἐνεθυμήθην. So auch der recipirte Philotext in quod deus nimmt 11. I, 280. — Doch aus den Worten πάλιν τινὸς τῶν εἰρημένων ἀκούσαντες ὑπολαμβάνουσι θυμοῖς καὶ ὀργαῖς χρῆσθαι τὸ ὄν, geht hervor, dass Philo ἐθυμώθην las, wie dies auch l. c. 15. I, 283 steht u. auch bei LXX ADE Augustin u. Origenes vorliegt. Schon Mangey hat deshalb I. 280 ἐθυμώθην hergestellt. —

Gen. 11, 4 LXX ἐπὶ προσώπου. confug. ling. 1 I, 404 ἐπὶ πρόσωπον. dsgl. LXX m.

Gen. 15, 11 LXX ἐπὶ τὰ σώματα ἐπὶ τὰ διχοτομήματα αὐτῶν. —

quis. rer. div. h. 99. I, 506 ἐπὶ τὰ σώματα τὰ διχοτομηθέντα. — s. über diese LA. Lagarde p. 54, 17.

Gen. 15, 19. 20. zählen die LXX 11 Namen der aus Kanaan vertriebenen Völker auf. — Philo bemerkt in Uebereinstimmung mit dem hebräischen Texte, congr. erud. grat. 21. I, 536, dass 10 Völker vertrieben seien. Indessen auch bei LXX crz fehlen die Worte *καὶ τοὺς Εὐαίους*.

Gen. 18, 14 LXX *μὴ ἀδυνατήσει*. de Abrah. 22 II, 37 *ἀδυνατεῖ*. dsgl LXX Aamrtz.

Gen. 22, 1 LXX *ἐπείρασε* de somn. I, 34. I, 650 *ἐπείραζε* dsgl. LXX amt.² z. 2. ib. LXX *εἶπεν αὐτῷ*. — Philo ib. *πρὸς αὐτόν*. dsgl. LXX. ADrtz. — ib. LXX *καὶ εἶπεν ἰδοὺ ἐγώ* Philo ib. *ὁ δὲ εἶπεν ἰ. ἐ.* — dsgl. ADmrt.

Gen. 26, 2 LXX *ᾗ ἄν*. confus. ling. 17. I, 417. *ἣν ἄν* dsgl. LXX E.

Gen. 26, 4 LXX *εὐλογηθήσονται*. — quis rer. d. h. 2. I, 474 *ἐνευλογηθήσονται*. dsgl. LXX ADEamtz.

Gen. 27, 20 LXX *ὁ θεός σου*. — de sacr. Ab. et C. I, 174 fehlt *σου*. dsgl. LXX Az.

Gen. 27, 30 LXX *ὡς ἂν ἐξῆλθεν Ἰακώβ*. de ebriet. 2. I, 358 *ὅσον ἐξῆλθεν Ἰ.* dsgl. LXX Eamtyz.

Gen. 27, 36 LXX *ἐπτέρνικε γάρ με ἰδού* leg. alleg. III, 68. I, 125. *ἤδη* statt *ἰδού*. dsgl. LXX ADEacmtyz. —

Die Stellung *με γὰρ* bei Philo l. c. hat auch LXX E. —

Gen. 27, 43 LXX *εἰς τὴν Μεσοποταμίαν*. — fehlt migr. Abr. 38. I, 469 u. de somn. 8. I, 627. dsgl. b. LXX E.

Gen. 28, 7 LXX *εἰς τὴν Μεσοποταμίαν Συρίας*. — congr. erud. gr. 13. I, 529. fehlt *Συρίας* dsgl. LXX Ac.

Gen. 28, 11 LXX *ἀπήντησε*. — de somn. I, 11. I, 630. mit LXX z. *ὑπήντησε*. — Doch hat cod. Med. *ἀπήντησε*. — vgl. de somn. I, 12. I, 631 u. 19. I, 638 *ὑπήντησε*.

Gen. 28, 12 LXX *κατέβαινον ἐπ᾽ αὐτῇ* — de somn. I, 1. I, 620 u. 22. I, 641 *ἐπ᾽ αὐτῆς* dsgl. LXX AE.

Gen. 28, 15 LXX *ἐγώ εἰμι* de somn. I, 1. I, 620 u. 30 I, 647 fehlt *εἰμι* dsgl. LXX AEcmtz.

Gen. 29, 31 LXX *ἐμισεῖτο*. quis r. d. h. 10. I, 480. mut. nom. 23. I, 598 *μισεῖται* dsgl. LXX Eacmtz.

Gen. 31, 5 LXX *πρὸς ἐμοῦ*. — quod det. pot. insid. 2. I, 192 *πρὸς ἐμέ*. dsgl. LXX Eayz. — Doch heisst es anderer-

seits wieder bei Philo l. c. gleich darauf: ὁ Λάβαν οὐκ ἔστι πρὸς σοῦ· ὅτι μετὰ σοῦ ὁ θεός.

Gen. 31, 20 LXX ἀναγγεῖλαι. de profug. 2. I, ἀπαγγεῖλαι dsgl. LXX. t.

Gen. 32, 29 LXX ἐρωτᾷς σύ. mut. nom. 2. I, 580 fehlt συ. dsgl. LXX DGz.

Gen. 35, 2 LXX καθαρίσθητε. confus. ling. 16. I, 416 καθαρίσασθε. Dsgl. LXX Dmz.

Gen. 37, 14 LXX ἀνάγγειλον. dsgl. quod det. pot. 2. I, 192. — Die LA der LXX ἀπάγγειλον, welche Mang. hier anführt, steht bei D (Gr.) c. z.

Gen. 37, 16 LXX ἀπάγγειλον. quod. det. pot. insid. 2. I, 192 u. de profug. 23. I, 564 ἀνάγγειλον. dsgl. LXX Dcz.

Gen. 38, 9 LXX ὅταν εἰσήρχετο. de poster. C. 53. b. Tischd. ined. Phil. 141, 8 ὅταν εἰσῆλθε. dsgl. LXX c.

Gen. 40, 3 LXX καὶ ἔθετο αὐτοὺς ἐν φυλακῇ ebriet. 51. I, 389 dazu παρὰ τῷ ἀρχιμαγείρῳ. dsgl. LXX z. —

Gen. 40, 11 LXX εἰς τὴν χεῖρα. de somn. II, 23. I, 679 εἰς τὰς χεῖρας. dsgl. LXX ADaz.

Gen. 41, 17 LXX παρὰ τὸ χεῖλος. de somn. II, 36. I, 690 ἐπὶ τ. χ. dsgl. LXX AD.

Gen. 41, 18 LXX ἑπτὰ βόες καλαὶ τῷ εἴδει καὶ ἐκλεκταὶ ταῖς σαρξί. somn. II, 32 β. ἑ. ἐκλ. τ. σ. καὶ καλαὶ τ. ε. dsgl. LXX. c.

Gen. 41, 19 LXX ἐν ὅλῃ γῇ Αἰγύπτου. de somn. II, 32. I, 687. ἐν ὅλῃ τῇ Αἰγύπτῳ. —
γῇ fehlt LXX A. — Αἰγύπτῳ ist b. LXX ADz.

Gen. 41, 20 LXX αἱ αἰσχραὶ καὶ λεπταί. de somn. II, 32. I, 687 αἱ λεπταὶ καὶ αἰσχραί. dsgl. LXX Dcz.

Gen. 43, 10 LXX ἤδη ἂν ὑπεστρέψαμεν δίς. quis r. div. h. 51. I, 510 fehlt δίς. dsgl. LXX F.

Gen. 45, 18 LXX ἀναλαβόντες. mut. nom. 32. I, 604. παραλαβόντες. dsgl. LXX ADFcmtxz.

Exod. 7, 15 LXX καὶ ἔσῃ. conf. ling. 9. I, 409 σὺ δὲ στήσῃ. somn. II, 42. I, 695. 698 καὶ στήσῃ. dsgl. LA der LXX bei Tischd. vet. Test. gr. p. 70.

Exod. 30, 35 LXX ἐν αὐτῷ quis rer. div. h. 41. I, 500 αὐτό; so auch einige Hdschr. der LXX b. Tischd. p. 101.

Levit. 5, 7 LXX τὸ πρόβατον. mut. nom. 41. I, 614 fehlt τό dsgl. LA der LXX s. Tischd. p. 118. LXX νοσσούς. mut. nom. ib. νεοσσούς. s. auch LXX b. T. p. 118.

Lev. 5, 11 LXX οἰφὶ σεμιδάλεως. mut. nom. 41. I, 614 ὁ. σεμίδαλιν. dsgl. LA der LXX b. T. p. 118.

Aus der vorhergehenden Aufstellung ergiebt sich dass der philonische Text der griechischen Bibel mit folgenden Handschriften der LXX zusammentrifft:

Mit A 24 mal, E 18 mal, D 14 mal, F 2 mal, G 1 mal, a 10 mal, b 1 mal, c 20 mal, m 17 mal, r 10 mal, t 18 mal, y 3 mal, z 32 mal.

Ferner findet sich Uebereinstimmung mit folgenden Gruppen: AE 3 mal, crz 3 mal, acz 2 mal, AEcmrtz 2 mal, Dcz 2 mal.

Einmaliges Zusammentreffen findet statt mit den Handschriftgruppen:

tz. AEa. cmrtz. Ecmrtz. Acmz. ADE. ADrtz. Aamrtz. ADmrt. DSz. Eacmtz. Dmz. ADaz. AD. ADz. EAmtyz. ADFcmtxz. ADEacmtyz. AEcmtz. Eayz. Dcz. ADEamtz. Az. Ac.

Darin zeigt sich also ein Zusammentreffen der Gruppe cmrtz im Ganzen 4 mal, der Gruppe cmtz 8 mal, der Gruppe cmz 9 mal, der Gruppe rtz 6 mal, der Gruppe tz 13 mal.

V.
Andere philonische Lesarten erklären sich aus dem hebräischen Text.

Annäherungen an den hebräischen Text oder doch Uebersetzungen, welche in demselben ihre Erklärung finden, liegen vor in folgenden Stellen:

Gen. 1, 31 LXX καλὰ λίαν· quis rer. div. haer. 32. I, 495. ἀγαθὰ σφόδρα טוב מאד.

Gen. 2, 4 LXX ὅτε ἐγένετο. — leg. alleg. I, 8. I, 47. ὅτε ἐγένοντο בהבראם.

Gen. 2, 7 LXX ἀπὸ τῆς γῆς — leg. alleg. I, 12 I, 49. ἀπὸ τῆς χθονός. Der Uebersetzer, auf den Philo hier zurückgeht,

wollte offenbar מן־האדמה schärfer ausdrücken, da γῆ auf ארץ schliessen liess. — vgl. Deut. 25, 15 LXX ἐπὶ τῆς γῆς. Philo: quis rer. div. h. 33. I, 495 ἐ. τ. χθονός hebr. עַל־הָאֲדָמָה

ibid. LXX εἰς ψυχὴν ζῶσαν. So auch Philo l. c., indessen leg. alleg. III, 55. I, 119 εἰς ψυχὴν ζωῆς לנפש חַיָּה, letzteres als Substantiv gefasst (vgl. Gesen. thesaur. s. v. חַיָּה B. 3).

Gen. 3, 14 LXX θηρίων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς leg. alleg. III, 35. Mang. I, 108 u. Hoe. p. 81 fehlt τῶν ἐπί cf. חַיַּת הַשָּׂדֶה.

Gen. 3, 19 LXX ἕως τοῦ ἀποστρέψαι σε εἰς τὴν γῆν. fragm. II, 653 ἐπιστρέψαι giebt genauer wieder עַד־שׁוּבְךָ.

Gen. 3, 20 LXX ὅτι μήτηρ. — quis rer. div. haer. 11. I, 480 ὅτι αὕτη μήτηρ cf. כי הוא היתה אם.

Gen. 3, 24 LXX κατῴκισεν αὐτόν Cherub. 1. I, 138 u. Hoe. p. 108 fehlt αὐτόν cf. וַיַּשְׁכֵּן ohne אתו; vermuthlich las Philo hier mit den LXX vor את־הכרובים noch ein andres Verb, etwa וַיָּשֶׂם.

Gen. 4, 13 LXX μείζων ἡ αἰτία μου τοῦ ἀφεθῆναί με. det. pot. insid. 39. I, 218 fehlt με. — vgl. גדול עוני מנשוא. — (vgl. u. IX).

Gen. 4, 21 LXX Ἰουβάλ· οὗτος ἦν ὁ καταδείξας ψαλτήριον καὶ κιθάραν. de posterit. Cain. 31. I, 245 ὁ δὲ Ἰωβὰλ οὗτος ἐστὶ „πατὴρ" ὁ καταδ. cf. אבי כל תפש.

Gen. 4, 26 LXX ἤλπισε. quod det. pot. insid. 39. I, 218. ἤλπισε πρῶτον. — In πρῶτον scheint ein Anklang an den richtigen Wortsinn des הוחל zu liegen. — Doch fehlt πρῶτον. de Abrah. 2. II, 2.

Gen. 6, 3 LXX ἐν τοῖς ἀνθρώποις τούτοις de gigant. 5. I, 265 fehlt τούτοις cf. בָּאָדָם.

Gen. 6, 7 LXX ἀπὸ προσώπου τῆς γῆς. quod deus immut. 5 I, 275. χθονός cf. מעל פני האדמה.

Gen. 8, 20 LXX ἀνήνεγκεν εἰς ὁλοκάρπωσιν. quaestt. ad. Gen. II, 52 obtulit holocarpomata (hebr. וַיַּעַל עֹלֹת).

Gen. 9, 25 LXX οἰκέτης ἔσται τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ. — de sobriet. 7. I, 397 geht vorher δοῦλος δούλων = עבד עבדים. So auch Aquila, u. Theodoret z. d. St. —

Gen. 9, 26 LXX *καὶ ἔσται Χαναὰν παῖς οἰκέτης αὐτοῦ.* de sobriet. 11. I, 400. *καὶ ἔσται Χ. δοῦλος αὐτοῖς* = עבד למו.
Gen. 9, 27 *καὶ γενηθήτω Χαναὰν παῖς αὐτοῦ.* de profug. 12. I, 401. *καὶ „γενέσθω" Χ. δοῦλος αὐτοῖς* = עבד למו.
Gen. 12, 1 LXX *καὶ δεῦρο εἰς τὴν γῆν.* — migr. Abr. 1. I. 436 quis rer. div. h. 56. I, 513. fehlt *καὶ δεῦρο* dem hebr. Text entsprechend; in letzterer Stelle steht ausserdem *πρὸς τ. γ.*
Gen. 15, 2 LXX *ἐγὼ δὲ ἀπολύομαι ἄτεκνος.* quis r. d. h. 1. I. 473 *ἀπελεύσομαι* (hebr. הוֹלֵךְ.
Gen. 15, 12 LXX *ἐπέπεσε τῷ Ἄβραμ.* — quis rer. div. h. 51 I, 568. *ἔπεσεν ἐπὶ Ἀβραάμ.* ibid. 52. I, 510 *ἐπέπεσεν ἐπὶ τὸν Ἀβραάμ.* hebr. "על־א
Gen. 15, 18 LXX *ἕως τοῦ ποταμοῦ τοῦ μεγάλου Εὐφράτου.* — quis r. d. h. 62. I, 518. *ἕως τοῦ ποταμοῦ τοῦ μεγάλου ποταμοῦ Εὐφράτου* hebr. עד־הנהר הגדול נהר־פרת
Gen. 16, 3 LXX *τῷ Ἄβραμ ἀνδρὶ αὐτῆς αὐτῷ γυναῖκα.* congr. erud. grat. 14. I, 529 *τ. Ἀβρ. τῷ αὐτῆς ἀνδρὶ αὐτῷ εἰς γυναῖκα.* (hebr. לְאִשָּׁה).
Gen. 17, 16 LXX *εὐλογήσω αὐτὸ καὶ ἔσται εἰς ἔθνη.* mut. nom. 27. I, 600. *εὐλογήσω αὐτὴν . . .* (hebr. בֵּרַכְתִּיהָ.)
LXX *βασιλεῖς ἐθνῶν ἐξ αὐτοῦ ἔσονται.* — ib. 28 I, 601. *ἐξ αὐτῆς* (hebr. מִמֶּנָּה.)
Gen. 18, 12 LXX *οὔπω μέν μοι γέγονεν ἕως τοῦ νῦν.* — leg. alleg. III, 77. I, 130 *οὔπω μοι γέγονε τὸ εὐδαιμονεῖν ἕως τοῦ νῦν.* — *τὸ εὐδ.* geht auf עֶדְנָה.
Gen. 19, 35 LXX *καὶ οὐκ ᾔδει ἐν τῷ κοιμηθῆναι αὐτὸν καὶ ἀναστῆναι.* de ebriet. 49. I, 388 hat Philo *αὐτάς.* — Indessen dem בשכבה des Textes entspricht nur die LA *αὐτήν* bei LXX ADEamrtz.
Gen. 21, 16 LXX *τοῦ παιδίου μου,* — de sobriet. 2. I, 393 fehlt *μου.* cf. hebr. הַיָּלֶד.
Gen. 27, 43 LXX *εἰς τὴν Μεσοποταμίαν.*
fehlt de profug. 4. I, 549 dem Grundtexte entsprechend.
Gen. 27, 44 LXX *τὸν θυμὸν καὶ τὴν ὀργήν·* profug. 4. I, 549 nur *τὴν ὀργήν* cf. hebr. חֲמַת אָחִיךָ.
Gen. 28, 11 LXX *ἐκοιμήθη.* de somn. I, 1. I, 621 *ηἱλίσθ* entspricht genau dem וַיָּלֶן des Grundtextes.

Gen. 28, 13 LXX ὁ δὲ κύριος ἐπεστήρικτο ἐπ' αὐτῆς de somn. I, 1. I, 620 ἐστήλωται. — Der Uebersetzer hat sich bei נִצָּב durch die Bedeutung von נְצִיב Gen. 19, 26 leiten lassen.

ib. LXX ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς Ἀβραάμ . . . de somn. I, 25. I, 644. ib. 27 u. 28. I, 646 ἐγὼ κύριος ὁ θ. Ἀ. cf. hebr אני יהוה אלהי א" (vgl. indessen ib. 1. I, 620 = LXX).

Gen. 28, 14 LXX ὡς ἡ ἄμμος τῆς γῆς. — de somn. I, 1. I, 620. ὡς ὁ χοῦς τ. γ. ist genauer nach dem hebr. כַּעֲפַר הָאָרֶץ. — ἄμμος Sand wäre חול.

Gen. 37, 2 LXX ποιμαίνων τὰ πρόβατα τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀδελφῶν αὐτοῦ.

quod deus immut. 25. I, 290 ποιμαίνων μετὰ τῶν ἀδελφῶν τὰ πρόβατα. vgl. hebr. רֹעֶה אֶת־אֶחָיו בַּצֹּאן.

Gen. 37, 8 LXX ἐφ' ἡμᾶς. de somn. II, 1. I, 660. ib. I, 671 ἐφ' ἡμῖν. hebr. בָּנוּ.

Gen. 37, 13 LXX Συχέμ. quod. det. pot. insid. 2. I, 192. ἐν Σ. hebr. בִּשְׁכֶם ebenso übrigens LXX z.

Exod. 3, 4 LXX ἐκάλεσεν αὐτὸν κύριος ἐκ τοῦ βάτου. de somn. I, 34. I, 650 ὁ θεὸς ἐκ τῆς βάτου. — cf. hebr. אֱלֹהִים.

Exod. 15, 17 LXX εἰς ἕτοιμον κατοικητήριόν σου ὃ κατηρτίσω κύριε.

de plantat. 12. I, 336. ἕδρασμα εἰς καθέδραν σου κατειργάσω, κύριε genauer dem Grundtexte entsprechend: מָכוֹן לְשִׁבְתְּךָ פָּעַלְתָּ יְהוָה.

Exod. 15, 18 LXX βασιλεύων. de plant. 12. I, 336 hat cod. Med. βασιλεύει. vgl. יִמְלֹךְ.

ib. LXX τὸν αἰῶνα καὶ ἐπ' αἰῶνα καὶ ἔτι. (doppelte Uebersetzung). — de plant. ib. τῶν αἰώνων καὶ ἐπ' αἰῶνα καὶ ἔτι cod. Med. besser τὸν αἰῶνα καὶ ἔτι. cf. לְעֹלָם וָעֶד.

Exod. 15, 23 LXX πιεῖν. congr. erud. grat. 29. I, 543 πιεῖν ὕδωρ. vgl. hebr. לִשְׁתֹּת מַיִם.

Exod. 15, 25 LXX κρίσεις congr. erud. gr. ib. κρίσιν. cf. [illegible]r. מִשְׁפָּט.

[illegible]d. 17, 6 LXX ὅδε ἐγώ. de migr. Abr. 32. I, 465. ὧδε [illegible]ώ will das nachfolgende שָׁם mit ausdrücken. vgl. Ambros. Cain l. 1. c 8 ego steti hic priusquam tu.

in de conf. lingn. 27. I, 425 steht für ἕστηκα der LXX στάς entsprechend dem עֹמֵד des Grundtextes.

Exod. 19, 19 LXX φωνῇ. quis r. div. h. 5. I, 475 ἐν φ. genauer nach בְּקוֹל.

Exod. 20, 5 LXX ἕως τρίτης καὶ τετάρτης γενεᾶς de sobriet. 10. I, 400 ἐπὶ τρίτους καὶ τετάρτους. cf. עַל־שִׁלֵּשִׁים וְעַל־רִבֵּעִים.

Exod. 20, 23 LXX οὐ ποιήσετε ὑμῖν αὐτοῖς θεοὺς ἀργυροῦς — leg. alleg. I, 15. I, 53. „οὐ ποιήσετε μετ' ἐμοῦ" θεοὺς ἀργυροῦς לֹא תַעֲשׂוּן אִתִּי. —

Exod. 21, 5 LXX οὐκ ἀποτρέχω. — Genauer den Sinn von אֵצֵא ausdrückend steht quis r. d. h. 38. I, 499. οὐκ ἄπειμι u. de cherub. 22. I, 152. οὐκ ἐξελεύσομαι. Die LA des Vat. οὐκετ' εἰμί ist offenbar zu lesen οὐκ ἔξειμι.

Exod. 22, 26 LXX 27 ἔστι γὰρ τοῦτο περιβόλαιον αὐτοῦ. nach dem Qer.: כסותו. — de somn. I, 16. I, 634. περιβ. αὐτό nach Kethib: כסותה, das als selbständige weibliche Bildung von כסות aufgefasst ist.

Exod. 23, 2 LXX μετὰ πλειόνων. — de ebriet. 7. I, 361 u. de migr. Abr. 11. I, 445 μετὰ πολλῶν. cf. ברבים.

Exod. 23, 21 LXX πρόςεχε σεαυτῷ = הִשָּׁמֶר mit Vernachlässigung des Folgenden; migr. Abr. 31. I, 463 πρόσεχε αὐτῷ mit Berücksichtigung von מִפָּנָיו.

Exod. 25, 1 LXX λάβετε. quis r. d. h. 23. I, 489 λάβετέ μοι. vgl. hebr. וְיִקְחוּ־לִי.

Exod. 32, 20 LXX ὑπὸ τὸ ὕδωρ. — de post. Cain. 46, bei Tischd. p. 133, 17 ἐπὶ τὸ ὕδωρ. cf. עַל־פְּנֵי הַמַּיִם

Exod. 33, 13 LXX ἐμφάνισόν μοι σεαυτὸν γνωστῶς ἵνα ἴδω σε. leg. alleg. III, 33. I, 107 fehlt ἵνα, das ו ist blos verbindend aufgefasst.

Lev. 2, 2 LXX καὶ πάντα τὸν λίβανον. de somn. II, 10 I, 668. σὺν . . . παντὶ τῷ λιβάνῳ. vgl. עַל כָּל־ לְבֹנָתָהּ.

Lev. 19, 9 LXX οὐ συντελέσετε τὸν θερισμὸν ὑμῶν τοῦ ἀγροῦ ἐκθερίσαι.

de somn. II, 4. I, 662. οὐ συντελέσετε τὸ λοιπὸν τοῦ θερισμοῦ. vgl. ib. I, 663. genauer nach: פְּאַת שָׂדְךָ.

Lev. 19, 12 LXX τῷ ὀνόματί μου. de spec. legg. 7. II, 342. ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου. vgl. בִּשְׁמִי.

Lev. 19, 23 LXX ξύλον βρώσιμον. de plant. 22. I, 343. ξ. βρώσεως buchstäblich nach עֵץ מַאֲכָל.

Lev. 27, 33 LXX οὐδὲ πονηρὸν καλῷ fehlt de poster. C. 27 b. T. p. 111, 5. vgl. d. Grundtext.

Num. 8, 24 LXX εἰσελεύσονται. — quod. det. pot. insid. 19 I, 204. εἰσελεύσεται vgl. יָבוֹא

Num. 10, 29 LXX δεῦρο μεθ' ἡμῶν ebriet. 10 363 ἴθι δὴ μεθ' ἡμῶν genau nach: לְכָה אִתָּנוּ

Num. 11, 12 LXX αὐτούς quis rer. d. h. 5. I, 475 αὐτόν vgl. יְלִדְתִּיהוּ.

Num. 11, 23 LXX γνώσῃ. sacr. Ab. et. C. 18. I, 175 ὄψει genauer nach: תִרְאֶה.

Num. 14, 11 LXX παροξύνει με. migr. Abr. 12. I, 446 παροξυνοῦσιν zum Plural. vgl. יְנַאֲצֻנִי.

Num. 15, 20 LXX ἀφοριεῖτε ἀφαίρεμα αὐτό. de sacr. Ab. et C. 33. I, 184. ἀφαίρεμα ἀφελεῖτε αὐτό. vgl. תָּרִימוּ תְרוּמָה.

Num. 20, 17 LXX ἐκ λάκκου. quod deus immut. 31. I, 294. fehlt ἐκ. vgl. מֵי בְאֵר.

Num. 25, 12 LXX ἰδοὺ ἐγὼ δίδωμι αὐτῷ διαθήκην εἰρήνης. — de confus. ling. 13. I, 413 Μωσῆς τῷ . . . Φινεὲς „γέρας εἰρήνης“ φησὶ διδόσθαι. בריתי שלום. — διαθήκη scheinbar wörtlicher; γέρας drückt aber den Sinn viel besser aus, da hier von dem Vorzug der Priesterwürde die Rede ist.

Deut. 8, 12 LXX κατοικήσας ἐν αὐταῖς. de sacr. Abr. et C. 14. I, 172 fehlt ἐν αὐταῖς. vgl. hebr. וְיָשָׁבְתָּ ohne danebenstehende Bestimmung.

Deut. 8, 16 LXX ὃ οὐκ ᾔδεις σύ. fehlt leg. alleg. II, 21. I, 81 wie auch im Grundtexte.

Deut. 14, 1 LXX κυρίου τοῦ θεοῦ. de vict. offer. 11. II, 260 κυρίῳ τῷ θεῷ, vgl. לַיהוָה א״.

Deut. 19, 14 LXX οἱ πατέρες σου de justit. 3. II, 360 οἱ πρότεροί σου genauer nach dem hebr. רִאשֹׁנִים.

Deut. 25, 15 LXX ἵνα πολυήμερος γένῃ ἐπὶ τῆς γῆς ἧς κύριος ὁ θεός σου δίδωσί σοι ἐν κλήρῳ.
quis rer. div. h. 33. I, 495 ἵνα πληθυνθῶσιν αἱ ἡμέραι σου ἐπὶ τῆς χθονός ἣν κύριος ὁ θεὸς δίδωσί σοι κληροδοσίαν.

vgl. לְמַעַן יַאֲרִיכֻן יָמֶיךָ עַל־הָאֲדָמָה.

Jos. 1, 5 LXX καὶ οὐκ ἐγκαταλείψω σε οὐδ' ὑπερόψομαί σε. — Genauer: de confus. ling. 32. I, 430 οὐ μή σε ἀνῶ οὐδ' οὐ μή σε ἐγκαταλίπω לא ארפך ולא אעזבך.

Richt. 8, 9 LXX ἐν ἐπιστροφῇ μου μετ' εἰρήνης confus. lingu. 26. I, 424 ἐν τῷ με ἐπιστρέφειν μετ' εἰρήνης wörtlich nach בְּשׁוּבִי בְשָׁלוֹם.

Jerem. 3, 4 LXX . . . με ἐκάλεσας καὶ πατέρα καὶ ἀρχηγὸν τῆς παρθενίας σου. Besser Philo de cherub. 14. I, 148 ἄνδρα τῆς παρθενίας σου. cf. אלוף נעורי אתה (vgl. Proverb. 2, 17).

Jerem. 15, 10 LXX ἄνδρα δικαζόμενον καὶ διακρινόμενον. conf. ling. 12. I, 411 ἄνθρωπον μάχης καὶ ἀηδίας. vgl. אִישׁ רִיב וְאִישׁ מָדוֹן.

ib. LXX οὔτε ὠφέλησέν με οὐδείς. Phil. ib. οὐδὲ ὠφέλησάν (cod. Med. ὠφείλησαν) με vgl. וְלֹא נָשׁוּ־בִי.

(Fortsetzung folgt.)

XI.

Das körperliche Leiden des Apostels Paulus

von

Dr. **Max Krenkel** in Dresden.

Der „Dorn im Fleische", von welchem der Apostel Paulus laut seiner eigenen Aussage (2 Kor. 12, 7) heimgesucht war, hat den Exegeten alter und neuer Zeit viel zu rathen gegeben. Mehr und mehr ist die Entscheidung dahin ausgefallen, dass Paulus an der angeführten Stelle von einem schmerzhaften leiblichen Uebel rede. Fragt man weiter nach der Art desselben, so dürfte wohl gegenwärtig diejenige Ansicht die meisten Vertreter zählen, welche in den „Faustschlägen des Satansengels" wegen der Verbindung, in die Paulus dieselben mit den „Gesichten und Offenbarungen des Herrn" setzt, epileptische Zufälle erblickt, wie sie häufig i Begleitung eines leicht erregbaren Seelenlebens auftreter Wenn ich in meinem 1869 erschienenen Buche: „Paulus, de



Apostel der Heiden“ (S. 50) diese Ansicht nur für die wahrscheinlichste erklärt habe, so glaube ich jetzt im Stande zu sein, einen schwer zu entkräftenden Beweis für dieselbe zu erbringen, und unternehme dies im Folgenden.

Sehen wir uns in den paulinischen Briefen nach anderweitigen Spuren des im zweiten Korintherbriefe angedeuteten Leidens um, so zieht vor allem der Abschnitt Gal. 4, 13 ff. unsere Aufmerksamkeit auf sich. Paulus erinnert hier seine Leser daran, dass einst leibliche Schwachheit, die ihn seine Reise zu unterbrechen nöthigte, für ihn der nächste Anlass zur Verkündigung des Evangeliums in Galatien geworden sei. Die Krankheit, an der er damals litt, muss eine ganz besondere und die Umgebung des Leidenden auf eine harte Probe stellende gewesen sein, da Paulus es seinen Lesern zum Verdienste anrechnet, dass sie sich nicht verächtlich von ihm abgewandt haben. „*Τὸν πειρασμὸν ὑμῶν ἐν τῇ σαρκί*[1]) *μου οὐκ ἐξουθενήσατε οὐδὲ ἐξεπτύσατε*“, sagt er V. 14. Von diesen Worten bietet nur das letzte eine Schwierigkeit, über die man sich bis jetzt zu leicht hinweggesetzt hat. Nach Meyer (z. d. St.) „drückt *ἐξεπτύσατε* bildlich und steigernd die Vorstellung des Abscheus hinzuthuend, den Sinn von *ἐξουθενήσατε* aus“. Nun ist es ja richtig, dass *πτύειν*, *ἀποπτύειν*, *διαπτύειν*, *καταπτύειν* und *παραπτύειν* in diesem metaphorischen Sinn vorkommen, aber *ἐκπτύειν* hat überall sonst die eigentliche Bedeutung: „ausspeien“.[2]) Ehe wir mit Meyer an unserer Stelle eine Abweichung vom griechischen Gebrauche anerkennen, dürfte es sich doch lohnen, erst zu untersuchen, ob nicht die gewöhnliche und allein belegbare Bedeutung des Wortes einen unverwerflichen Sinn ergibt.

Bleiben wir bei derselben stehen, so hätte Paulus von den Galatern erwartet, dass sie auf Anlass des körperlichen

---

1) Nach andern Handschriften: *τὸν πειρασμόν μου τὸν ἐν τῇ σαρκί μου.* Die Verschiedenheit der Lesart ist indessen für uns hier keinerlei Belang.

2) Z. B. Hom. Od. 5, 322: *στόματος δ' ἐξέπτυσεν ἅλμην.* Arist. p. 792: *βδελυχθεὶς ὀσφρόμενος ἐξέπτυσα (λοπίδας κεστρέων).* Theo-

Leidens , mit welchem sie ihn behaftet sahen, ausspeien würden. In welchem Falle konnte er dies aber erwarten?

Auf die richtige Fährte hifft uns Plautus in einer der wirkungsvollsten Scenen seiner Captivi. Der Sklave Tyndarus, der mit seinem gleich ihm kriegsgefangenen Herrn Philokrates die Rolle getauscht hat, um den alten Hegio, dessen Eigenthum beide jetzt sind, zu überlisten, steht in Gefahr, von einem andern Sklaven Aristophontes, der ihn von früher her konnt, entlarvt zu werden. Um sich zu retten, versucht er seinem jetzigen Herrn einzureden, dass Aristophantes nicht bei gesundem Verstande und ein höchst gefährlicher Mensch sei, und sagt: (III, 4, 15ff.)

„Hegio, hic homo rabiosus habitus est in Alide:
Ne tu, quod istic fabulatur, auris immittas tuas.
Nam istic hastis insectatus est domi matrem et patrem,
Et illic isti, qui sputatur, morbus interdum venit.“

Entrüstet sagt hierauf Aristophontes:

„Me rabiosum atque insectatum esse hastis meum memoras patrem?
Et eum morbum mi esse, ut qui med opus sit insputarier?“

Beruhigend entgegnet ihm Hegio:

„Ne verere, multos iste morbus homines macerat,
Quibus insputari saluti fuit atque is profuit“.

Nach diesen Stellen muss es zu Plautus' Zeit ganz üblich gewesen sein, vor gewissen Kranken auszuspeien, ja sie selbst anzuspeien. Bei welcher Krankheit geschah dies aber?

Die Antwort gibt uns Plinius. In einer ausführlichen Abhandlung von den schützenden Wirkungen des nüchternen Speichels (jejuna saliva) sagt er u. a (lib. 28 §. 35): „De-

---

crit. 24, 19: *βαρὺν δ' ἐξέπτυσεν ἰόν.* Apoll. Rhod. 4, 478: *ἐξ ἄγος ἔπτυσ' ὀδόντων.* Dioscorid. 1, 115: *ἀποχυλίζουσι (τὸν πάπυρον), ἐκπτύοντες τὸ διαμάσημα.* Aelian. de nat. animal. 12, 17 *(τὸ ἔμβρυον) ἐν ἀλέᾳ ὡς τὰ πολλὰ ἐκπτύεται.* Weitere Stellen s. in H. Stephanus' Thesaurus. Auch die von Kypke (observatt. sacrae II p. 280) angeführte Stelle des Plutarch (de fort. vel. virt. Alex. I p. 328), welche vom Alkibiades sagt, dass er *ὥσπερ χαλινὸν τὸν λόγον ἐκπτύσαι* ist fü den uneigentlichen Gebrauch nicht beweisend, wie das auch Meye anerkennt.

spuimus comitiales morbos, hoc est: contagia regerimus simili modo et fascinationes repercutimus dextraeque clauditatis, occursum (d. h. die Begegnung eines auf dem linken Fusse Hinkenden).

Dass aber mit dem Namen comitialis morbus von den Römern keine andere Krankheit bezeichnet wurde, als die Epilepsie, geht deutlich aus den Stellen des Plinius und Celsus (2, 8. 3, 23) hervor, in welchen von den Symptomen dieser Krankheit und den gegen sie anzuwendenden Mitteln der medicinischen Wissenschaft die Rede ist, und wird zum Ueberflusse von Gellius (19, 2, 8) bestätigt, welcher das griechische ἐπιληψία durch morbus taeterrimus, quem nostri 'comitialem' dixerunt, wiedergibt. Diesen Namen führte die Krankheit davon, dass, wenn ein Fall derselben vorkam, nach alter Bestimmung die Comitien sofort aufgehoben werden mussten (S. Becker-Marquardt, Röm. Staatsalterthümer II. S. 114.)[1])

Die von Plinius erwähnte Sitte wird auch von andern Schriftstellern bezeugt. So sagt Theophrast in seinen „Charakteren" de superstitioso: μαινόμενον τε ἰδὼν ἢ ἐπίληπτον φρίξας εἰς κόλπον πτύσαι", und Apulejus wendet sich in seinem Buche de magia, nachdem er c. 51 die Epilepsie und Theophrasts Schrift über die Epileptischen (de caducis) erwähnt hat, mit folgenden Worten an seinen Gegner (c. 52,: „Imo enim, si verum velis, Aemiliane, tu potius caducus, qui jam tot calumniis cecidisti. Neque enim gravius est, corpore quam corde collabi, pede potius quam mente corruere, in cubiculo despui, quam in isto splendidissimo coetu detestari".

Die Bedeutung dieses Ausspuckens kann nach den angeführten Stellen nicht zweifelhaft sein. Man wollte damit nicht sowohl Ekel und Abscheu vor den Kranken zu erkennen geben, als vielmehr sich vor den schlimmen Folgen schützen, die man von dem Zusammentreffen mit ihnen befürchtete, ja, nach Plautus spuckte man die Epileptischen selbst an, um ihnen

1) Andere Namen der Epilepsie waren: morbus major (Celsus 3, 23) und morbus sonticus (Plinius 36, 142. Gellius 16, 4, 4).

dadurch von ihrem Uebel zu helfen. Letzteres ist nun freilich sonst nicht bezeugt, dagegen wird von alten Schriftstellern berichtet, dass man nicht bloss die Epilepsie, sondern auch ganz andere Uebel, denen man ausserdem anheimzufallen glaubte, durch Ausspeien abzuwenden suchte. Hier einige Zeugnisse für diese Sitte:

Plinius 28, 35: „Veniam quoque a diis spei alicujus audacioris petimus in sinum spuendo".

Plautus Asin. I, 1, 25: „Neque hercle ego istud dico neque dictum volo. Teque obsecro hercle, ut quae locutus, despuas.

Seneca consol. ad Marciam c. 9: „Quis non, si admoneatur, ut de suis cogitet, tamquam dirum non respuat et in capita inimicorum aut ipsius intempestivi monitoris abire illos jubeat?"

Dieser im Alterthum herrschende Volksaberglaube ist auch in der Gegenwart noch nicht völlig ausgestorben. In Mecklenburg z. B. ist es bräuchlich, dass man bei Erwähnung eines leicht zu gefährdenden Glückes ausspuckt, um dasselbe „unverrufen" sein zu lassen [1]), und der neueste Erklärer der Capitivi, Julius Brix, bemerkt zu den von uns mitgetheilten Stellen dieser Komödie: „Auch heute noch pflegt der gemeine Mann, wenn von Krankheit oder Unglück gesprochen wird, still für sich auszuspucken, um davon befreit zu bleiben, auch hält der Volksaberglaube noch jetzt das plötzliche Ausspucken für ein sympathetisches Heilmittel z. B. bei der Gelbsucht". Dass die Alten vor andern Krankheiten als der Epilepsie sich durch Ausspucken zu schützen gesucht haben, ist meines Wissens nirgends überliefert, und so konnte Plautus die Epilepsie schlechthin als morbus, qui sputatur, bezeichnen.

Blicken wir von hier auf die Stelle des Galaterbriefs zurück, von der wir unsern Ausgang nahmen, so wird leicht erhellen, dass dieselbe, wenn wir die eigentliche Bedeutung

1) So erzählt mir von seiner Heimat Herr Professor Dr. Mayhoff hier. dem ich überhaupt für die freundliche Unterstützung, die er als gründlicher Pliniuskenner mir bei dieser Arbeit hat angedeihen lassen, zu lebhaftem Danke verpflichtet bin.

von ἐκπτύειν festhalten, einen vortrefflichen Sinn ergibt. Paulus ist auf seiner Reise von epileptischen Zufällen überrascht und genöthigt worden, in Galatien Rast zu machen. Die unfreiwillige Musse benutzt er dazu, seiner Umgebung das Evangelium zu predigen. Er hat erwartet, dass die Galater von dem neuen Heilsverkünder, der nicht einmal seinen eignen Schaden heilen kann, sich verächtlich abwenden, dass sie vor ihm wie vor einem Verpesteten zurückweichen und nach dem herrschenden Volksaberglauben ungescheut ausspeien würden, um vor Ansteckung verschont zu bleiben.[1]) Statt dessen haben sie ihn wie ein Wesen aus einer höhern Welt, ja wie Christum Jesum selbst aufgenommen. Ja sogar ihre Augen hätten sie, wenn es möglich gewesen, sich ausgerissen und ihm gegeben (V. 15). Aber warum gerade die Augen? Weil Paulus am vollen Gebrauch der seinigen durch seine Krankheit verhindert war, antworten wir mit mehreren früheren Auslegern, da wir die Einwendungen Meyer's gegen diese Erklärung nach unserer bisherigen Untersuchung nicht mehr für durchschlagend halten können. Wurde Paulus von epileptischen Krämpfen befallen, so stellte sich auch sicherlich bei ihm jenes unheimliche Funkeln und Verdrehen der Augen ein, das die Alten als ein Hauptsymptom der Epilepsie betrachteten. So sagt in der mehr erwähnten Scene der Captivi Tyndarus von dem angeblich epileptischen Aristophontes V. 62: „Ardent oculi: fune opust, Hegio", und H. Stephanus weist im Thesaurus unter διαστρέφεσθαι nach, dass dies der eigentliche Ausdruck von dem Augenverdrehen der Epileptischen war, indem er eine Stelle aus Aristoteles (Probl. 10, 43) anführt, der die Frage: διὰ τί τῶν ζώων ἄνθρωπος ἢ μόνος ἢ μάλιστα διαστρέφεται; damit beantwortet, dass der Mensch allein oder doch mehr als alle anderen Wesen ἐπίληπτος

1) Da mit πειρασμός an unserer Stelle die Krankheit des Paulus gemeint ist, so entspricht die Redensart τὸν πειρασμὸν ἐκπτύειν vollkommen dem lateinischen morbum sputare oder despuere, d. h. die Krankheit, die man durch die Annäherung an den Kranken gleichsam schon in sich aufgenommen hat, ausspeien.

ἐν τῇ νεότητι γίνεται, ὅτε καὶ διαστρέφεσθαι συμβαίνει πᾶσιν. Trat aber diese Erscheinung bei Paulus ein, so lag den mitleidigen Galatern der Wunsch nahe genug: „Könnten wir doch unsere gesunden Augen dem armen geplagten Manne als Ersatz für seine kranken geben!"

Werfen wir von hier noch einen Seitenblick auf die Berichte der Apostelgeschichte von der Bekehrung des Paulus, so werden wir, vorausgesetzt, dass der Apostel auf dem Wege nach Damaskus von epileptischen Zufällen ergriffen wurde, die Angabe, dass er einige Tage seiner Sehkraft beraubt war 9, 9. 22, 11), nicht unwahrscheinlich finden. Eben so möglich bleibt es freilich, dass dieser Zug ungeschichtlich ist und nur zur Einkleidung des Gedankens dienen soll, dass der Mann, welcher vielen Heiden die Augen aufzuthun berufen war (Ap. 26, 18), selbst erst eine Zeit lang in Finsterniss wandelte, ehe er sein Auge dem Lichte des Evangeliums erschloss.

Wie dem aber auch sei, darüber scheint nach vorstehender Erörterung kein Zeifel mehr obwalten zu können, dass Paulus epileptischen Zufällen unterworfen war und dieses Uebel mit dem „Dorn im Fleische" gemeint hat.

XII.

Zur Ehrenrettung des Vogels Strauss.

Vgl. Hiob 39, 13—17.

Von

Dr. Egli in Zürich.

Schon als Student, als ich Buch Hiob hörte, wollte mir nicht recht zu Kopfe, dass, was in der berühmten Schilderung vom Strauss und Straussenmutter die Bibel berichte, genau mit der Wahrheit übereinstimme; jeder Leser der heiligen Schrift weiss auch wohl, dast dieselbe hinsichtlich Religion und Theologie allerdings Hauptquelle sei und in erster Linie zu befragen, in naturgeschichtlichen Dingen aber wir z andern Autoritäten aufzuschauen haben, wo es sich um strenge

Wissenschaftlichkeit handelt. Die Natur ist dem heiligen Schriftsteller bloss Vehikel zur Didaktik, und es fällt ihm gar nicht ein, über solche Dinge eine Vorlesung zu geben; zu Parabel und Fabel ist sie ihm lange gut genug wie zu Bild und Gleichniss, wenn sie nur zum Herrn der Natur hinleitet und ihm Quelle ist zur Erkenntniss seines ewigen Geistes.

So glaube ich, der geniale Verfasser des Buches Hiob habe, was er vom Strauss berichtet, bloss vom Hörensagen, aber mit eigenen Augen keinen solchen Vogel gesehen; oder wenn Letzteres noch der Fall, so sei es ihm doch nicht möglich gewesen, dessen Lebensweise und Gewohnheiten betrachten zu können wie ein Büffon und Aristoteles gethan haben würden. Unzweifelhaft in Aegyptenland, konnte er Nilpferd und Crocodil, sowie das Streitross des rossereichen Landes allerdings aus nächster Nähe beobachten, und seine Schilderungen lassen auch hinsichtlich der Wahrheit Nichts zu wünschen übrig; den Strauss aber, den Bewohner hier der lybisch-arabischen Wüste, ja! diesen genau zu schildern, dazu wären förmliche Jagden oder ein längerer Aufenthalt in der Steppe nöthig gewesen; und dann noch! Wie mancher Jäger hat schon gelogen, ohne dass er es wusste, und seinen Kopf daran gesetzt, es verhalte sich mit diesem Wild so und so, während gerade das Gegentheil richtig gewesen!

Im vorliegenden Falle wollen wir nicht betonen, dass der Verfasser des Hiob im alten Lande der Wunder gelebt habe, welches seinen Beitrag gesteuert zu den Mährchen von Tausend und einer Nacht; aber wenn der Bedawi die Quelle gewesen, aus welcher er geschöpft, so wollen wir nicht vergessen, dass der Araber kein Aristoteles ist, und ihm das nüchterne Auge des Stagiriten mangelt. Das Kameel, seinen täglichen Freund und Begleiter, den Gespielen seiner Kinder im Zelt, den Liebling seiner Familie, ja! das kannte er allerdings durch und durch und hat tausend Namen für dasselbe, seine Verrichtungen und Krankheiten; aber der gewaltige Vogel, schwer einzufangen und schwer zu zähmen, der füllte gleich seine bald ins Ueberschwängliche gehende Phantasie; und je weniger Genaues er von ihm wusste, desto mehr cal-

culirte er von dem seltsamen Thier. Wer von den Lügen herkommt, welche die sogenannten arabischen Naturforscher einzig über das Einhorn notirt, Fabeleien, deren sich der unsterbliche Stagirit tausendmal geschämt hätte, der wird mich vestehen und das bisher Gesagte keineswegs übertrieben finden.

So haben sich im vorliegenden Falle die Ausleger des Buches Hiob, wie das wieder einmal „kurz“ gefasste exegetische Handbuch zu demselben, damit begnügt, entweder die bekannten arabischen Sprüchwörter über den Strauss nachzuschreiben oder einfach darauf zu verweisen. Eigene Nachforschungen hierüber haben nicht stattgefunden, wie denn für die biblische Zoologie überhaupt seit des unsterblichen Bochart Leistungen im Grunde blutwenig geschehen ist.

Desshalb hat das gute Thier bis auf unsere Zeiten mit der Rabenmutter sich in die Schande theilen müssen, welche schon vor dreitausend Jahren ihm angedichtet worden; und wir glauben, es sei endlich Zeit, dass man die Sache näher untersuche und den armen Vogel nicht schlechter mache als er ist. Hören wir den Engländer Byam, welcher in seinem Buche: „Wildes Leben im Innern von Central-Amerika“, wie in seinen „Wanderungen durch südamerikanische Republiken“, dem Leser sich als kühner Jäger, wie als sehr aufmerksamer Beobachter von Natur und Menschen vorführt, und dessen Berichten und Beschreibungen man gleich die Wahrheit anmerkt. Ueber den Strauss sagt er im letztangeführten Buche S. 120 (übersetzt von Lindau):

„Jedermann hat von der Sage gehört, dass der Strauss seine Eier in die Wüste lege und es der Sonnenhitze überlasse, sie auszubrüten. Es ist allerdings wahr, dass man häufig an einer nackten dürren Stelle ein Strauss nei findet, und man zieht hieraus den Schluss, dass der Strauss das Ei hier hingegelegt habe, damit es für sich selber sorge. Aber es ist in der That sehr ungerecht, wenn man die Straussin beschuldigt, dass sie ihre Eier verlasse; denn sie ist eine sorgsame, vorsichtige Mutter, was ich beweisen werde“.

„Der Reisende, der ein Straussenei in der Wüste findet, sagt natürlicher Weise, dass es der Vorsehung überlassen sei;

aber wenn er etwas nachgedacht hätte, würde er gefühlt haben, wie ganz unmöglich es sei, *dass ein frisch aus dem Ei kommender Vogel für sich selbst sorgen könne.* Er würde dann weiter geforscht und gefunden haben, was Jedermann finden kann, der vorsichtig rechts und links, statt geradeaus, schaut".

„Die Geschichte von dem Straussenneste ist seltsam genug, und ich bin überzeugt, dass sie, wenn auch nicht zu Chile gehörig, für manche meiner Leser interessant sein wird".

Der Strauss baut ein grosses Nest auf den Boden und zieht allmählig das Gras nieder, sodass man dem Bau erst bemerkt, wenn man sich in dessen unmittelbarer Nähe befindet. Das Weibchen legt drei oder vier Eier; eines davon trägt es eine Strecke weit von dem Neste hinweg und überlässt es seinem Schicksale. Dieses einsame, verlassene Ei ist es, welches man häufig gefunden, und das zu der Ansicht Veranlassung gegeben, dass die Straussin ihre Eier der Vorsehung überlasse. Die Wahrheit von der Sache ist, dass das Weibchen den grössten Theil der Nacht auf seinen Eiern sitzt, und dass für einen grossen Theil des Tages das Männchen dasselbe thut. Man wird nun fragen, zu welchem Zwecke jedes einzelne Ei von den übrigen abegesondert werde. *Der Zweck dieser Eier gibt einen schönen Beweis von der Vorsicht und Fürsorge dieses Vogels.* Einige Tage vor der Ausbrütung geht der Strauss nach dem ausgelegten Ei und spaltet es. Es wird augenblicklich von der blauen Schmeissfliegen in Beschlag genommen; und wenn die jungen Strausse ihre Schale sprengen, ist es voll von Maden, worauf die junge Mutter ihre Jungen zu dem Eie führt, um ihnen die erste Mahlzeit zu bieten".

„Man wird bei einiger Erwägung leicht erkennen, *dass ein neugeborner Strauss nicht gut unabhängig sein könnte*; der erste Habicht oder Geier, der vorüberzöge, würde seinem Dasein ein Ende machen".

Man sieht, dass der „Brauch" des guten Vogels eigenthümlich genug ist und ein aufmerksamer Beobachter nöthig war, um die Wahrheit herauszufinden!

Ich glaube aber, dass der libysch-arabische Strauss es nicht anders gehalten habe als der hier beschriebene amerikanische in Chile; auch die blaue Fliege, die Plage des Kameels, ist aus der Hamāsa hinlänglich bekannt, sodass Byam's Bericht zur besseren Erläuterung der berühmten Stelle im Hiob gar wohl zu brauchen sein wird.

XIII.

Epigraphische Beiträge zur Geschichte der Herodäer.

Von

Dr. **Emil Schürer,**

Privatdocenten zu Leipzig.

Durch die neueren Mittheilungen von Graham[1]), Wetzstein[2]), de Vogüé[3]) und Waddington[4]) sind uns die inschriftlichen Schätze von Syrien in weit reicherem Masse, als es bis dahin der Fall war, erschlossen worden. Ganz besonders gilt dies von dem zuletzt Genannten. Er hat nicht nur vieles Neue veröffentlicht, sondern auch die schon früher bekannten Inschriften grossentheils neu copirt und in berichtigten Texten mitgetheilt. Es konnte nicht fehlen, dass dabei auch für die Theologie mancher Gewinn abfiel. So wird besonders der Kirchenhistoriker in den christlichen Inschriften,

---

1) Additional Inscriptions from the Hauràn and the Eastern Desert of Syria. Communicated by G. C. Graham, and edited with a preface and notes by John Hogg. (Transactions of the Royal Society of Literature, Second Series Vol. VI, 1859, p. 270—323).

2) Ausgewählte griechische und lateinische Inschriften, gesammelt auf Reisen in den Trachonen und um das Hauràngebirge (Abhandlungen der Berliner Akademie 1863, phil.-histor. Classe, S. 255—368).

3) Syrie Centrale. Inscriptions sémitiques publiées avec traduction et commentaire. Paris 1868.

4) Le Bas et Waddington, Inscriptions Grecques et Latines recueillies en Grèce et en Asie Mineure, Tome III (1870), P. 1, p. 449—625 (Texte), P. 2, p. 435—631 (Erläuterungen).

welche sich bis in's 7. Jahrhundert nach Chr., d. h. bis in die Zeit der muhammedanischen Eroberung erstrecken, schätzenswerthes Material finden. Unsere Absicht ist hier, auf diejenigen Inschriften aufmerksam zu machen, welche sich auf die Familie des Herodes beziehen. Waddington hat deren neun mitgetheilt, welche sämmtlich dem Corpus Inscriptionum Graecarum (Vol. III, 1853) noch unbekannt sind. Einige davon haben bereits Waddington's Vorgänger veröffentlicht. Aber auch diese giebt er, mit alleiniger Ausnahme von n. 2413b, in neuen berichtigten Abschriften. Es wird nicht unnütz sein, diese neun Inschriften hier zusammenzustellen, da sie in dem grösseren Werke sich leicht der allgemeinen Kenntniss entziehen möchten. Der Vollständigkeit halber schicken wir eine Inschrift aus dem Corp. Inscr. Graec. (n. 361) voraus, die längst veröffentlicht und schon von Harduinus — freilich in unzutreffender Weise — besprochen worden ist [1]), in neuerer Zeit aber gänzlich in Vergessenheit gerathen zu sein scheint.

Die Mitglieder des herodianischen Hauses, welche auf diesen zehn Inschriften erwähnt werden, sind: 1) Herodes d. Gr. (37—4 v. Chr.), der Gründer der Dynastie. 2) Dessen Enkel Agrippa I (41—44 n. Chr.), in der Apostelgeschichte (c. 12) unter dem Namen Herodes erwähnt. 3) Des vorigen Sohn Agrippa II (50—100 nach Chr.) ebenfalls in der Apostelgeschichte c. 25. 26 erwähnt. 4) Berenike, die Tochter Agrippa's I und Schwester Agrippas II, in dessen Begleitung wir sie Ap.-Gesch. 25, 13. 23. 26, 30 finden. Ihr erster Gemahl war Herodes von Chalkis, ein Bruder Agrippa's I, ihr zweiter der König Polemon von Cilicien. Später wurde sie die Geliebte des Titus, und war als solche auch in der römischen Welt wohlbekannt. Von ihr handelt gleich die erste der hier mitzutheilenden Inschriften.

Corp. Inscr. Gr. n. 361, zu Athen:

Ἡ βουλὴ ἡ ἐξ Ἀρείου πάγου καὶ
ἡ βουλὴ τῶν χ' καὶ ὁ δῆμος Ἰου-
λίαν Βερενείκην, βασίλισσαν

---

1) Harduin, De nummis Herodiadum (1693), p. 89 sqq.

μεγάλην, Ἰουλίου Ἀγρίππα βασι-
λέως θυγατέρα, καὶ μεγάλων
βασιλέων εὐεργετῶν τῆς πό-
λεως ἔκγονον, διὰ τῆς προνοί-
ας τοῦ ἐπιμελητοῦ τῆς πόλε-
ως Τιβ. Κλαυδίου Θεογένους
Παιανιέως.

Als Verbum ist *ἀνέστησαν* zu ergänzen. Die Inschrift besagt also, dass die Behörden und das Volk von Athen eine Bildsäule der Berenike aufstellten. Von besonderem Interesse ist sie namentlich desshalb, weil wir aus ihr erfahren, dass Agrippa I mit seiner Familie in die gens Julia aufgenommen war; vgl. Waddington n. 2112. Wie hier Berenike *μεγάλων βασιλέων εὐεργετῶν τῆς πόλεως ἔκγονος* genannt wird, so wissen wir auch aus Josephus, dass die Freigebigkeit ihres Urgrossvaters Herodes des Gr. sich bis nach Athen erstreckte. Jos. Bell. Jud. I, 21, 11: *ἀλλ' Ἀθηναῖοι καὶ Λακεδαιμόνιοι Νικοπολῖταί τε καὶ τὸ κατὰ Μυσίαν Πέργαμον οὐ τῶν Ἡρώδου γέμουσιν ἀναθημάτων*;

Waddington n. 2112, zu El-Hît (nördl. vom Haurângebirge):

Ἐπὶ βασιλέω[ς μεγάλου Μάρκου Ἰου-]
λίου Ἀγρίππα[, ἔτους . . . . ὁ δεῖνα]
Χάρητος ἔπα[ρχος . . . .]
σπείρης Αὐ[γούστης? καὶ στρατηγ-]
ὸς νομάδων . . . .
ης καὶ Χαλ . . . .

Die Ergänzungen hier wie überall nach Waddington. Die Ergänzung *Ἰουλίου* ergiebt sich aus der obigen Inschrift von Athen. Im Uebrigen vgl. über die Namen und Titel der beiden Agrippa die Erläuterungen zu n. 2365. Der *Χάρης*, von dessen Sohn die Inschrift handelt, könnte etwa mit dem von Joseph. Bell. Jud. IV, 1, 4 oder mit dem Vita 35. 37 erwähnten identisch sein. In beiden Fällen würde unter Agrippa der zweite dieses Namens zu verstehen sein, w[as] ohnehin wahrscheinlich ist; s. zu n. 2365. — In der Apostelg[e]schichte 27, 1 wird ein *ἑκατοντάρχης σπείρης Σεβαστῆς*

wähnt; und so ist wohl hier *σπείρης Αὐγούστης* zu ergänzen. — Ein *στρατηγὸς νομάδων* auch bei Waddington n. 2196. — *Χαλ.* ist vielleicht *Χαλκίδος* zu ergänzen.

Waddington n. 2135, zu Deir-esch-Schaʿîr, zwischen El-Hît und Tell-el-Khâlidîye (nördl. vom Haurangebirge):

Δομήδης [Δ]αρήϊος
ἔπαρχος βασιλέως
μεγάλου Ἀγρίππα ἀπ-
ὸ θεμελίων ἀνήγειρεν.

Darius ist ohne Zweifel der Bell. Jud. II, 17, 4 erwähnte Reiteroberst Agrippa's II, welcher beim Beginn des jüdischen Aufstandes (im J. 66 nach Chr.) ein Hülfscorps zur Unterstützung der Friedenspartei nach Jerusalem führte. Aus der Inschrift sehen wir, dass sein Sohn *Δομήδης* (wie hier statt *Διομήδης* geschrieben ist) ebenfalls dem König Dienste leistete. Unter dem *βασιλεὺς μέγας Ἀγρίππας* ist also Agrippa II zu verstehen.

Waddington n. 2211 = Wetzstein n. 30, zu El-Muschennef (am östl. Abhange des Haurângebirges):

Ὑπὲρ σωτηρίας κυρίου βασι-
λέως Ἀγρίππα καὶ ἐπανόδου κα-
τ' εὐχὴν Διὸς καὶ πατρίου (?) . . . . .
. . . . *ὁμονοίας τὸν οἶκον ᾠκοδόμ[ησεν]*

Das Haus, an welchem die Inschrift angebracht war, wurde zum dankbaren Andenken an die glückliche Rückkehr (*ἐπάνοδος*) des Königs Agrippa erbaut. Waddington glaubt dabei an die Rückkehr Agrippa's I aus Rom nach dem Tode Caligula's und der Thronbesteigung des Claudius denken zu müssen (Jos. Antt. XIX, 6, 1). Es ist diese Beziehung aber doch nur möglich, nicht gewiss, da auch der jüngere Agrippa mehrmals zwischen Palästina und Rom hin- und herreiste. — Die Inschrift ist namentlich darum wichtig, weil sie den Beweis liefert, dass sich das Gebiet Agrippa's (sei es nun des ersten oder zweiten) bis jenseits des Haurân erstreckte.

Waddington n. 2329 = Hraham n. 23 u. 24, zu (wât (am westlichen Abhange des Haurân):



a. [Βασιλεὺς Ἀγ]ρίππας φιλόκαισαρ [καὶ φιλόρώ-]
μαιος λέγει·
. . . . . . θηριώδους καταστάσεω[ς . . . . .]
b. . . . . . . οὐκ οἶδ᾽ ὅπως μέχρι νῦν λ[αθόντες καὶ]
[ἐν πολλοῖς τῆς χώ]ρας μέρεσιν ἐνφωλεύσ[αντες . . .]
. . . . . . [ε]ἶχεν ἢ μηδ᾽ ὅλως ποτέ γ . . . .
. . . .

Zwei leider nur sehr kurze Fragmente eines Edictes des Agrippa. Von welchem Agrippa es herrührt, wissen wir nicht, da auch der Titel *φιλόκαισαρ* nichts entscheidet (s. zu n. 2365). Trotz des geringen Umfangs der Bruchstücke können wir doch daraus sehen, dass der König den Bewohnern der Provinz Vorwürfe macht über ihr thierisches Leben (*θηριώδης κατάστασις*), welches darin bestand, dass sie, statt in Häusern, vielmehr in Höhlen wohnten (*ἐνφωλεύσαντες*). Die Nutzanwendung davon wird wohl eine Ermahnung zum Häuserbau gewesen sein. Die Inschrift dient sonach dem zur Bestätigung, was uns Josephus Antt. XIV, 15, 5. XV, 10, 1 (vgl. auch XVI, 9, 1. Strabo XVI, 2, 20) über die Bewohner von Trachonitis berichtet. Wir setzen die Stelle XV, 10, 1 hierher, da sie den besten Commentar zu unserer Inschrift bildet: *οὔτε γὰρ πόλις αὐτοῖς οὔτε κτῆσις ἀγρῶν ὑπῆρχε, ὑποφυγαὶ δὲ κατὰ τῆς γῆς καὶ σπήλαια καὶ κοινὴ μετὰ τῶν βοσκημάτων δίαιτα. μεμηχάνηνται δὲ καὶ συναγωγὰς ὑδάτων καὶ προπαρασκευὰς σιτίων, καὶ δύνανται πλεῖστον ἐξ ἀφανοῦς ἀντέχειν. αἵ γε μὴν εἴσοδοι στεναὶ καὶ καθ᾽ ἕνα παρερχομένων, τὰ δ᾽ ἔνδον ἀπίστως μεγάλα καὶ πρὸς εὐρυχωρίαν ἐξειργασμένα· τὸ δ᾽ ὑπὲρ τὰς οἰκήσεις ἔδαφος οὐχ ὑψηλόν, ἀλλ᾽ οἷον ἐξ ἐπιπέδου.*

Waddington n. 2364, zu Sî'a, 1/2 Stunde von Qanawât:

[Βα]σιλεῖ Ἡρώδει κυρίῳ Ὀβαίσατος Σαόδου
ἔθηκα τὸν ἀνδριάντα ταῖς ἐμαῖς δαπάνα[ις].

Unterschrift einer Bildsäule des Herodes, welche ein gewisser Obaisatos, Sohn des Saodos, seinem König und H
setzte. Herodes kann nur Herodes der Grosse sein,
nie ein anderer König dieses Namens über jene Gegend herrs

Leider ist die Bildsäule nicht erhalten. Sie würde uns ein authentisches Bildniss des Herodes geliefert haben. De Vogüé und Waddington fanden die Inschrift unter den Trümmern eines Tempels aus der herodianischen Zeit. Die Baureste sind abgebildet bei de Vogüé, Syrie Centrale, Architecture Civile et Religieuse (Paris, Baudry), pl. 2 et 3.

Waddington n. 2365, ebenfalls zu Sîʿa, 1/2 St. von Qanawât:

Ἐπὶ βασιλέως μεγάλου Ἀγρίππα φιλοκαίσαρος εὐσεβοῦς καὶ φιλορωμα[ί-] ου, τοῦ ἐκ βασιλέως μεγάλου Ἀγρίππα φιλοκαίσαρος εὐσεβοῦς καὶ [φι-] λορωμαίου, Ἀφαρεὺς ἀπελεύθερος καὶ Ἀγρίππας υἱὸς ἀνέθηκαν.

Diese gut erhaltene Inschrift ist von allen wohl die wichtigste und interessanteste. Sie giebt uns die vollständigen Titulaturen der beiden Agrippa, von welchen wir sonst in Bezug auf Agrippa I nur wenig, in Bezug auf Agrippa II gar nichts wissen. Wir stellen bei dieser Gelegenheit nach Waddington's Vorgange alles dasjenige zusammen, was uns über die Namen und Titel der beiden Könige bekannt ist.

Dass die Familie Agrippa's in die gens Julia aufgenommen war und deren Namen führte, wissen wir aus den beiden oben mitgetheilten Inschriften, Corp. Inscr. Gr. n. 361 und Waddington n. 2112. — Agrippa I wird in der Apostelgeschichte schlechtweg *Ἡρώδης* genannt. — Agrippa II hatte den Vornamen Marcus, wie wir aus einer Münze (*ΒΑCΙΛΕΟC. ΜΑΡΚΟΥ. ΑΓΡΙΠΠΟΥ.* bei Mionnet, Description de médailles V, 571 n. 100, und Madden, History of Jewish Coinage, 1864, p. 117) und der Inschrift n. 2552 bei Waddington wissen.

Die Titel betreffend, so heisst Agrippa I bei Joseph. Antt. XX, 5, 2 *ὁ μέγας βασιλεύς*, sonst auch nur *ὁ μέγας* (Antt. XVII, 2, 2. XVIII, 5, 1. 4); auf einer Münze: *Βασιλεὺς μέγας Ἀγρίππας φιλόκαισαρ* (nicht *φιλοκλαύδιος*, wie Mionnet V, 568 n. 87 hat; s. dagegen Madden p. 106 sq. und Waddington zu n. 2365); auf einer andern *Βασ(ιλεὺς*

Ἀγρίππας φιλόκαισαρ (bei Madden p. 109). Dazu kommt nun nach unserer Inschrift noch *εὐσεβὴς καὶ φιλορώμαιος*. Und diese sämmtlichen Titel führte, wie wir ebenfalls aus der Inschrift sehen, auch Agrippa II.

Da dies feststeht, so brauchen wir kein Bedenken mehr zu tragen, unter dem *βασιλεὺς μέγας Ἀγρίππας*, auf n. 2135, und unter dem *βασιλεὺς μέγας . . . [φιλό]καισαρ καὶ φιλορώμαιος* auf n. 2552 den jüngern Agrippa zu verstehen, obwohl er weder bei Josephus noch auf Münzen *βασιλεὺς μέγας* genannt wird. Zweifelhaft dagegen wird es bleiben, wer unter dem *[Ἀγ]ρίππας φιλίκαισαρ [καὶ φιλορώ]μαιος* auf n. 2329 zu verstehen ist. Ueberhaupt ist bei der Gleichheit der Titel in der Regel nicht sicher zu unterscheiden, welcher der beiden Agrippa gemeint ist. Doch wird man die Mehrzahl der Inschriften dem jüngern Agrippa zuzuschreiben haben, der weit länger als sein Vater regierte.

Waddington n. 2413b = Wetzstein n. 179, zu Aqrabâ (nordöstlich vom See Genezareth, bei Es-Sanamên):

Ἔτους ι[η], βασιλέως Ἀγρ-
ίππα κυρίου Ἀουεῖδο-
ρ Μαλειχάθου ἐποί-
ησεν τὰ θυρώματ-
α σὺν κόζμου (-ῳ καὶ τ-
ὸν βωμὸν ἐκ τ-
ῶν ἰδίων [ε]ὐσεβείας [ἕν]-
[ε]κα Διῒ κυρίῳ.

Die Jahreszahl ist zweifelhaft. Ist sie richtig, so ist unter Agrippa der jüngere König dieses Namens zu verstehen.

Waddington n. 2552 = Porter, Five years in Damascus I, 330, zu Helbon:

Ἐπὶ βασιλέος μεγάλου Μάρκο[υ Ἰουλίου Ἀγρίππα φιλο-]
καίσαρος καὶ φιλορωμαίων (sic), [. . . . . *ἐκ τῶν*]
ἰδίων ἀνέθηκαν διὰ ἐπιμελητοῦ το[ῦ θεοῦ . . . τοῖ δεῖνος]

Der Vorname Marcus und die Uebereinstimmung sämmtlicher Titel lässt es kaum zweifelhaft, dass die Inschrift auf den jüngern Agrippa zu beziehen und demgemäss der Na-

zu ergänzen ist (s. zu n. 2365). *φιλορωμαίων* ist Schreibfehler statt *φιλορωμαίου*.

Helbon, der Fundort der Inschrift, liegt am Anti-Libanon, nordwestlich von Damaskus. Nicht weit davon (mehr westlich, am Nahr Barada) liegt Abila Lysaniä. Ohne Zweifel gehörte also Helbon zur Tetrarchie des Lysanias, welche Agrippa II im J. 53 von Claudius erhielt (Joseph. Antt. XX, 7, 1. Bell. Jnd. II, 12, 8), nachdem sie früher bereits sein Vater besessen hatte (Joseph. Antt. XVIII, 6, 10. XIX, 5, 1. Bell. Jud. II, 11, 5).

Waddington n. 2553, ebenfalls zu Helbon:

ΟΥΕΓΜΕ
ΦΙΛΟΡΩ.

Dieses kleine Bruchstück, das kaum noch ein Interesse bietet, ergänzt Waddington folgendermassen: [*Ἐπὶ βασιλέως μεγάλου Ἀγρίππα φιλοκαίσαρος, τ*]*ο ῦ ἐ γ μ ε*[*γάλου βασιλέως Ἀγρίππα φιλοκαίσαρος καὶ*] *φ ι λ ο ρ ω*[*μαίου*].

XIV.

Xeniola theologica.

Von

Hermann Rönsch.

1. *Exegetisches zu Joann.* 3, 5.

Die innige Wechselbeziehung, in welcher die biblischen Urkunden des Judenthums und des Christenthums zu einander stehen, hat Augustinus (in Ezech. 73) kurz und treffend dargestellt in der bekannten Antithese: In vetere testamento novum latet, in novo vetus patet. Jedoch bei manchen NTlichen Stellen, die so beschaffen sind, dass ihr Verständniss durch den Rückblick auf Aussprüche des A. T. wesentlich er-...tert wird, möchte man lieber umgekehrt sagen: In novo ...ento vetus latet, und man kann sich bisweilen der Ver-...ierung nicht entschlagen, dass gewisse Gedanken und ...rucksweisen sowohl des Heilandes selbst als auch seiner

Apostel nicht schon längst auf gleiche oder verwandte, die im A. T. vorkommen, zurückgeführt worden sind. Diesen Eindruck empfing ich in diesen Tagen bei der Meditation über Jo. 3, 5. So fest ich nach einigem Nachdenken mich davon überzeugte, dass diese Stelle nur aus den ersten Versen der Genesis befriedigend erklärt werden kann und dass die Worte: *Ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* unter augenscheinlicher Bezugnahme auf den ATlichen Schöpfungsbericht von Jesu gesprochen worden sind, so wenig war ich doch im Stande, in irgend einer der exegetischen Schriften, die ich damals und seitdem einsehen konnte, eine Hindeutung darauf zu finden. Allerdings ist es möglich, dass in andern Handbüchern dieses Verwandtschaftsverhältniss bereits erörtert ist, — ebenso leicht aber auch, dass die darin enthaltenen Aufschlüsse dem Einen oder dem Anderen der geneigten Leser, wie mir, unbekannt geblieben sind; und so mögen denn die Kundigeren freundlich entschuldigen, wenn die nachstehenden Zeilen als nichts Neues für sie enthaltend ohne jeglichen Verlust von ihnen überschlagen werden können. Wir versprechen dagegen, ganz kurz zu sein, nur anzudeuten, nicht auszuführen.

Die Schöpfung alles Sichtbaren war unstreitig eine *γένεσις ἐξ ὕδατος*; denn vorher war die Erde unsichtbar (LXX: *ἀόρατος*), weil Finsterniss auf dem Abgrunde war, und ungeordnet (*ἀκατασκεύαστος*), weil die einförmige Wasserfluth Alles bedeckte. Die Schöpfung war aber auch eine *γένεσις ἐκ πνεύματος*; denn über dem Wasser schwebte der Geist Gottes, LXX: *πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος*, Vulg.: spiritus Dei ferebatur super aquas. Durch diese Einwirkung des göttlichen Geistes auf das Wasser, die von Hieronymus (Quaest. Hebr. in Gen. 1, 2) auf Grund des hebräischen Ausdruckes durch ‚incubabat sive confovebat in similitudinem volucris ova calore animantis' erklärt worden erst durch sie wurde das All belebt: von der Finsterniss sc[heidet] sich das Licht aus, die Feste oder der Himmel bildete

Scheidung zwischen dem oberen und dem unteren Wasser, welches letztere auf seinen bestimmten Ort beschränkt wurde, um das Festland der Erde hervortreten zu lassen, auf welchem dann nach einander die verschiedensten Gebilde und Wesen ins Dasein traten (*εἰσῆλθον εἰς τὸν κόσμον*).

Eine zweite Schöpfung ist die christliche Wiedergeburt. Auch sie kann nur geschehen aus Wasser und Geist, durch die Vereinigung dieser beiden Momente, wie bei der ersten Schöpfung. Gleichwie dazumal das Wasser allein der Erde niemals verstattet haben würde, aus ihrem Zustande des Unsichtbar- und Ungeordnetseins sich zu erheben, wenn nicht der Geist Gottes oberhalb des Wassers geschwebt und gewirkt, dieses mit seiner schöpferisch bildenden Kraft durchdrungen und die — nachmals daraus entspriessenden — Keime eines tausendfältigen Lebens in dasselbe niedergelegt hätte: so kann nur derjenige eintreten in das Lichtreich der durch Christus hervorgerufenen neuen Schöpfung, *εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*, welcher aus Wasser und Geist geboren worden ist, d. h. ausser der Taufe mit Wasser auch noch die Taufe mit dem heiligen Geiste empfangen hat. Warum aber ist diese Geistesgeburt (Joh. 3, 3 u. 7) von dem Heilande ein *γεννηθῆναι ἄνωθεν* genannt worden? Höchst präcis und in strengem Anschlusse an die ATliche Darstellung, wie man gestehen muss, deshalb weil *τὸ ἐπάνω τοῦ ὕδατος ἐπιφερόμενον* eben das *πνεῦμα θεοῦ* war. Wenn Nikodemus in den Irrthum verfiel, jenes *ἄνωθεν* mit *δεύτερον* zu identificiren und dadurch für sich zu einem unauflösbaren Räthsel zu machen, so hätten christliche Exegeten ihm zu keiner Zeit auf diesem falschen Wege nachfolgen, sondern der von Jesu selbst gegebenen Hindeutung auf den mosaischen Schöpfungsbericht, nach dessen Zeugniss in das uranfängliche Chaos erst von oben her durch den Geist Gottes Licht und ordnende Gestaltung gekommen ist, nachgehen sollen, um so mehr als on einen israelitischen Lehrer der Vorwurf Jesu getroffen te, dass er dieses nicht erkenne (V. 10), das nämlich, was t bei Moses geschrieben stehe und nun auf dem Gebiete des

Geistes in einem höheren Sinne sich erfüllen müsse. Man lese das ganze Gespräch mit Nikodemus, überall wird man Anklänge an die ersten Verse der Genesis oder solche Ausdrucksweisen finden, denen das dort Geschilderte theils als Typus theils als verhüllter Gegensatz zu Grunde liegt; vgl. *ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* V. 3, *τὸ πνεῦμα πνεῖ* V. 8, *ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος* V. 17, *τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον . . τὸ σκότος . . ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς* u. A. V. 19 — 21. — — Von diesem Standpuncte der Betrachtung aus erhält auch der apostolische Ausdruck Tit. 3, 5 *λουτρὸν παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου* erst sein volles Licht. Hiermit kann nicht blos die Taufe gemeint sein, die ja als vereinzelt bleibendes äusseres Werk doch nur eine *γένεσις ἐξ ὕδατος* sein würde; gemeint ist vielmehr zugleich und vorzugsweise die durch die Ausgiessung des heiligen Geistes am Pfingstfeste inaugurirte und vorbildlich für alle Getauften verbürgte und zugänglich gemachte Erneuerung des Sinnes und Herzens, welche ein Werk des heiligen Geistes ist, der sich in der Christenheit darstellt als den Ausgangspunct einer neuen, unsichtbaren Schöpfung, wie die erstmalige Einwirkung des *πνεῦμα θεοῦ* die sichtbare Schöpfung zur Folge gehabt hat. Ein altes Scholion zu dieser Stelle im cod. A bei Matthäi (Rig. 1782, p. 248) erklärt unter Hervorhebung der Geburt aus Wasser und aus Geist ganz richtig: *ἀνακτίσας τῷ βαπτίσματι καὶ νεουργήσας τῇ τοῦ πνεύματος χάριτι.*

2. Gematrisches zu Apoc. 13, 18.

Dass die kabbalistische Zahl 666 auf den Kaiser Nero hinweisen soll, insofern die Zahlenwerthe der Buchstaben der hebräischen Worte Neron Kesar (נ = 50, ר = 200, ו = 6, נ = 50, ק = 100, ס = 60, ר = 200) summirt jene Zahl ergeben, darüber herrscht unter den wissenschaftlichen Exegeten jetzt wohl kein Zweifel mehr. Auch der neueste Versuch einer anderen Deutung, nämlich auf Trajan (ת = 400, ר = 200, י = 10, נ = 50, ו = 6), gegen die sich freilich so Manches einwenden lässt, will die allgemein angenommene keineswegs beseitigen, sondern sie durch eine esoterische gewissermassen

nur ergänzen.[1]) In früheren Zeiten legte man bei den verschiedenen Ausdeutungen jener Zahl nicht hebräische, sondern durchweg griechische Schreibung und Zählweise zu Grunde. So finden sich — jedenfalls aus Primasius, der nach Feuardent's Versicherung diese Deutung dem Hippolytus entnommen hat — in dem NTlichen Codex p bei Matthäi (Rig. 1785, p. 118) neben Apoc. 13, 18 auf dem Rande die Worte *ἀρνοῦ με* geschrieben, welche dieselbe Ziffer darstellen, weil α = 1, ρ = 100, ν = 50, ο = 70, υ = 400, μ = 40, ε = 5. Andere Dolmetschungen sachlicher Art sind die von dem Cappadocier Arethas überlieferten: *ἀληθὴς βλαβερός, ἀμνὸς ἄδικος, κακὸς ὁδηγός, λαμπέτις, ὀνικήτης, πάλαι βάσκανος*, denen man sämmtlich die zwei Merkmale beizulegen hat, dass sie hinsichtlich ihres Zahlenwerthes richtig, ihrem Gehalte nach aber durchaus werthlos sind. Unter den auf Namen hinauskommenden griechischen Deutungen erwähnen wir zunächst die sonderbare eines gewissen Rupertus, der die Zahl 666 für eine apokalyptische Maske des Vandalenkönigs *Γενσηρικός* ansah, — ferner eine andere des Primasius, welcher nach dem Vorgange des Tichonius aus derselben den räthselhaften Namen *Ἄντεμος* herauslas. Nach einer weiteren Auslegung sollte in dieser Johanneischen Zahl der Name *Εὐινᾶς* (nämlich ε = 5, υ = 400, ι = 10, ν = 50, α = 1, σ = 200) versteckt liegen; denn in den *Λέξεις κατὰ στοιχεῖον τῆς ἑβραΐδος διαλέκτου* (Onomast. sacr. ed. Lagarde. Gotting. 1870. p. 182) lesen wir: *Εὐινᾶς ἑρμηνεύεται ὁ δείξας ὄφεις, οὗ ὁ ἀριθμός χξς́.* Dieser Name, dessen zweiter Bestandtheil deutlich auf das hebräische נָחָשׁ zurückweist (vgl ibid. p. 195, 83: *νάας, ὄφις*),[2]) ist uns anderwärts nicht vorgekommen. — Damit verwandt ist der Name, welchen Ire-

1) Theol. Quartalschr. 1872, 1. Heft, S. 144.

2) Was den ersten Bestandtheil *ευι* anlangt, so könnte man an ! denken, das bei den LXX durch *ἀναγγέλλειν, ἀπαγέλλειν, διδάσκειν, ‹ίζειν* wiedergegeben ist, oder auch an עוה, dessen Piel sich nda durch *ἀνακαλύπτειν, διαστρέφειν, ταράσσειν* übersetzt findet, ırend Hiphil = *κακοποιεῖν*, Kal nebst Piel und Hiphil = *ἀδικεῖν*.

näus adv. Haer. V. 30, 3 an der Spitze der drei ältesten Deutungen mit den Worten angeführt hat: ‚*ΕΥΑΝΘΑΣ* nomen habet numerum de quo quaeritur [$\varepsilon = 5$, $\upsilon = 400$, $\alpha = 1$, $\nu = 50$, $\vartheta = 9$, $\alpha = 1$, $\sigma = 200$], sed nihil de eo affirmamus'. An denselben schliesst er sofort den noch bekannteren zweiten an: ‚Sed et *ΛΑΤΕΙΝΟΣ* nomen habet sexcentorum sexaginta sex annorum: et valde verisimile est, quoniam novissimum regnum hoc habet vocabulum. Latini enim sunt qui nunc regnant: sed non in hoc nos gloriabimur'. Den Vorzug aber vor allen anderen Auslegungen verdient nach seinem Dafürhalten die dritte, über welche er Folgendes sagt: ‚Sed et *TEITAN*, prima syllaba per duas Graecas vocales ε et ι scripta, omnium nominum quae apud nos inveniuntur, magis fide dignum est. Etenim praedictum numerum habet in se [$\tau = 300$, $\varepsilon = 5$, $\iota = 10$, $\tau = 300$, $\alpha = 1$, $\nu = 50$] et literarum est sex, singulis syllabis ex ternis literis constantibus, et vetus et semotum; neque enim eorum regum qui secundum nos sunt, aliquis vocatus est Titan; neque eorum quae publice adorantur, idolorum apud Graecos et barbaros habet vocabulum hoc; et divinum putatur apud multos esse hoc nomen, ut etiam sol Titan vocetur ab his qui nunc tenent: et ostentationem quandam continet ultionis et vindictam inferentis, quod ille simulat se male tractatos vindicare. Et alias autem et antiquum et fide dignum et regale, magis autem et tyrannicum nomen. Quum igitur tantum suasionem habeat hoc nomen Titan, tamen habet verisimilitudinem, ut ex multis colligamus ne forte Titan vocetur qui veniet'. . . . In der alten christlichen Kirche hat unstreitig diese Namensdeutung die meiste Popularität gehabt. Nicht genug, dass sich der betreffenden Stelle der Apokalypse in dem NTlichen Vulgatacodex Fuldensis von des Bischofs Victor von Capua eigener Hand (546 n. Chr.) *TEITAN* beigeschrieben findet: auch in den obenerwähnten *Λέξεις* (Onom. p. 185) ist dieser Name angeführt: *Τειταν χξς τοῦ ἀνθρώπου τοῦ ἔχοντος τὸν ἀριθμ ἐν τῇ ἀποκαλύψει Ἰωάννου· τοῦτ' ἔστιν ὁ ἐρχόμενος ἀπὸ Μι δων πολεμῆσαι τοὺς πιστούς, περὶ οὗ καὶ Ἡσαΐας λέγει Ἰδ ἐπεγερῶ ἐφ' ὑμᾶς* [cod. *ἡμᾶς*] *τοὺς Μήδους καὶ τὰ λοιπ*

Vermuthlich soll hier ὁ ἐρχόμενος die Uebersetzung jenes Namens vorstellen, den man vielleicht für ein Derivatum von אתה ansah.[1]) Man beachte übrigens, dass der griechische Wortlaut der angezogenen Stelle Jes. 13, 17 hierselbst ein anderer ist, als der in unserer Recepta der LXX: Ἰδοὺ ἐπεγείρω ὑμῖν τοὺς Μήδους. Den apokalyptischen Namen selbst scheint man mit den Sibyllinischen Weissagungen und den Berichten alter Mythographen in Verbindung gebracht zu haben. Bei Tertullian z. B. lesen wir ad Nation. II. 12: Ante enim Sibylla quam omnis litteratura extitit, illa scilicet Sibylla veri vera vates de cuius vocabulo daemoniorum vatibus induistis. Ea senario versu in hunc sensum de Saturni prosapia et rebus eius exponit: Decima, inquit, genitura hominum, ex quo cataclysmus prioribus accidit, regnavit Saturnus et Titan et Iapetus Terrae et Caeli fortissimi filii, wobei die Ausleger zurückweisen auf das 3. Buch der Sibyllinen: Καὶ τότε δὴ δεκάτη γενεῇ μερόπων ἀνθρώπων, Ἐξ οὗπερ κατακλυσμὸς ἐπὶ προτέρους γίνετ᾽ ἄνδρας, Καὶ βασίλευσε Κρόνος καὶ Τιτᾶν Ἰάπετός τε, Γαίης τέκνα φέριστα καὶ Οὐρανοῦ. Ferner verdient nachgelesen zu werden, was Lactantius Divin. Instit. I. c. 6 sqq. ebenfalls unter Hinweis auf Sibyllinische Aussprüche über den menschlichen Ursprung der heidnischen Götter berichtet, namentlich das im 14. Cap. über Titan Gesagte, wo er aus der Historia sacra des Ennius, die er als eine Uebersetzung der griechischen Schrift des Messeniers Euhemerus bezeichnet, u. A. anführt: Exin Saturnus uxorem duxit Opem. Titan, qui maior natu erat, postulat ut ipse regnaret; ibi Vesta mater eorum et sorores Ceres atque Ops suadent Saturno ut de regno non concedat fratri. Ibi Titan, qui facile deterior esset quam Saturnus, idcirco et quod videbat matrem atque sorores suas operam dare ut Saturnus regnaret, concessit eis ut is regnaret. Itaque pactus est cum Saturno uti, si quid liberum virilis sexus ei natum esset, ne quit educaret. . . . Deinde Titan,

---

1) Vgl. Dan. 7, 13 sec. Theodot: ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἐρχόμενος אָתֵה.

postquam rescivit Saturno filios procreatos atque educatos esse clam, seducit secum filios, qui Titani vocantur, fratremque suum Saturnum atque Opem comprehendit eosque muro circumegit et custodiam iis adponit. . . . Nicht unwahrscheinlich ist, dass dem apokalyptischen *Τειταν* auch eine Bezugnahme auf die apokryphische Stelle Judith 16, 6 (7) mit zu Grunde gelegen hat: *Οὐ γὰρ ἔπεσεν ὁ δυνατὸς αὐτῶν* [*Ὀλοφέρνης*] *ὑπὸ νεανίσκων οὐδὲ υἱοὶ Τιτάνων ἐπάταξαν αὐτὸν οὐδὲ ὑψηλοὶ Γίγαντες ἐπέθεντο αὐτῷ, ἀλλὰ Ἰουδὶθ θυγάτηρ Μεραρί* . ., besonders nach der Uebertragung in der Vulgata: nec filii Titan percusserunt eum.

3. Kritisches zu Cyprian de Laps. 2 u. 16.

Eine carthagische Grabschrift aus dem 4. Jahrhunderte: lautet:

MAGUSPUERINNOCENS
ESSEIAMINTERINNOCENTISCOEPISTI
† QUAMSTAVILESTIVIHAECVITAEST
QUAMTELETUMEXCIPETMATERECLESIADEOC
MUNDOREVERTENTEM.CONPREMATURPECTORUM
GEMITUS. STRUATURFLETUSOCULORUM :

Vorstehendes würde nach der gewöhnlichen Schreibweise sein: *Magis, puer, innocens esse iam inter innocentes coepisti. Quam stabilis tibi haec vita est, quam te laetum excipit mater ecclesia de hoc mundo revertentem! Conprimatur pectorum gemitus . . . struatur fletus oculorum.*

Zunächst einige Bemerkungen über die in der Inschrift ersichtlichen sprachlichen Besonderheiten: 1) Offenbar steht *magus* für magis. Die Umwandlung der Endsilbe is in *us* ist z. B. inschriftlich bezeugt durch die (nach Mommsen rustiken) Formen Caesar*us* und Vener*us* aus Caesar's Zeit (vgl. Ludwig De Petronii sermone plebeio. Marb. 1869, p. 7) sowie durch die in Inschriften aus Beneventum und Venusia auftretenden Formen spatiar*us* und utar*us*, welche Corssen (Ueber Aussprache, Vokalismus etc. I. Leipz. 1868, S. 336) für Provincialismen hält, wir aber ebenfalls für rustik halten möchten. Schon in der aus d. Jahre 105 v. Chr. stammenden

Lex Puteolana parieti faciundo (Zell Delect. Inscript. Rom. Heidelb. 1850, p. 374) steht Honor*us* für Honoris. 2) Was den Accusativ *innocentis* für -tes betrifft, so hat Bücheler (Grundriss der latein. Declin. Leipz. 1866, S. 27—29) nachgewiesen, dass die ältere Endung es bei der i-Declination durch die Mittelform eis erst auf jüngerer Sprachstufe, in ausgedehnterem Masse etwa seit dem 7. Jahrhunderte der Stadt, in *is* übergeleitet wurde. 3) Die Endungen *es* für is und *et* für it in den Wörtern *staviles* und *excipet* sind in derartigen Urkunden häufig wiederkehrende Ungenauigkeiten der plebejischen Schreibung. 4) Fällt *conprematur* nicht in dieselbe Kategorie, so wird es sich darstellen als ein Beispiel jener Nichtumlautung bei Compositis, für welche man in meiner Itala und Vulgata (Marb. 1869) S. 466 Belege findet. 5) Die Sprech- und Schreibweise *letum* für laetum hat man für eine rustike anzusehen auf Grund der Bemerkung Varro's de Lingua Latina p. 28 Bipont.: Hircus quod Sabini fircus: et quod illeic fedus in Latio rure *hedus*: quod in urbe, ut in multeis, A addito haedus. 6) Nicht minder ist dem Vulgärlatein zuzuweisen die Erweichung des B zu V in den Wörtern *staviles* und *tivi*, die auch in der Vetus Latina oft angetroffen wird; s. m. It. u. Vulg. S. 456. 7) Zu der Consonantenauswerfung in *eclesia* lässt sich aleum [für allium] Num. 11, 5 im cod. Ashburnh. vergleichen; dasselbe *eclesia* aber steht im Muratori'schen Kanon Z. 61. 62. 66. 73. 75. 76. Endlich 8) findet sich als Analogon des obigen *oc* = hoc ebenda Z. 11 odie [= hodie] sowie in den Gruter'schen Inscriptionen und anderwärts nicht selten Formen wie ortus [= hortus], umerus, ospitari, exortari etc.

J. B. de Rossi, welcher im J. 1857 die Grabschrift in einem Briefe aus Rom mitgetheilt hat (abgedruckt ist dieser Brief in dem von Pitra edirten Spicilegium Solesmense IV. Paris. 1858, p. 505—537), spricht seine Ansicht dahin aus, man könne vermuthen, dass auch die erste Hälfte bis *haec ita est* aus Cyprian genommen sei, obwohl er nicht wisse, aus welcher Schrift desselben; denn die 3 letzten Zeilen seien

unzweifelhaft aus Cyprian de Lapsis c. 2 u. 16 entlehnt, wo der Text eben nach diesem Grabsteine folgendermassen restituirt werden müsse: quam vos laetos excipit mater ecclesia de proelio revertentes . . . . comprimatur pectorum gemitus, struatur fletus oculorum. Uebrigens könne man aus einer Vergleichung des uns jetzt vorliegenden patristischen und jenes epigraphischen Textes schliessen, um wie viel besser die damaligen Handschriften des Cyprian waren als die unsrigen, und wie fern uns jetzt die Freude liege, einen wirklich emendirten Cyprian zu lesen.

Nach unserem Erachten ist bei den ersten Versen die Voraussetzung einer Entlehnung recht wohl entbehrlich. Die Grabschrift gilt einem — jedenfalls christlichen — Kinde Namens Innocens; an diesen Namen anzuknüpfen lag nahe genug, und daher begann der Verfasser des Nachrufes mit den Worten: *Magis, puer, innocens esse iam inter innocentis coepisti*, fügte aber darauf aus sich selbst noch den Gedanken bei: *quam stabilis tibi haec vita est*, vielleicht schon hier im Hinblicke auf Cyprian in der Schrift de Lapsis c. 2 (vgl. namentlich daselbst den Ausdruck stabili congressione), sicherlich jedoch bei den folgenden Worten, die bei unserem Kirchenschriftsteller in der Hartel'schen Edition also lauten:

> *quam vos laeto* [laetos SR, laete v] *sinu* [in sinum suum R] *excipit* [excepit S[1]] *mater ecclesia de proelio revertentes!*

Dass der Verfertiger der Grabschrift das Cyprianische *de proelio* in das deutlichere und in Bezug auf ein Kind passendere *de hoc mundo* verwandelte, ist nur zu billigen; ebenso natürlich war die Anwendung des Singulars *te . . revertentem* anstatt des vorgefundenen Plurals *vos . . revertentes.* In dem epigraphischen *letum* dagegen besitzen wir ein unverwerfliches Zeugniss dafür, dass man in dem Vaterlande Cyprian's ungefähr ein Jahrhundert nach seinem Tode im 2. Capitel der genannten Schrift wirklich *laetos*, wie jetzt die beiden codd. Seguierian. und Reginens. darbieten, gelesen hat.

Der Ueberrest der Inschrift ist aus derselben Schrift c. 16 genommen, wo unser Text lautet:

conprimatur pectoris [pectorum WRv] *gemitus, statuatur* [statur R] *fletus oculorum.*

Ueberliefert ist uns also im ersten Satzgliede die inschriftliche Lesart *pectorum* blos von einem einzigen derjenigen beiden Cypriancodices, welche oben übereinstimmend *laetos* bezeugten, im zweiten Gliede die epigraphische Lesart *struatur* überhaupt von gar keiner Handschrift. Ist übrigens diese richtig, so würde daraus zu schliessen sein, dass in der Latinität von Carthago das Verbum struere in der Bedeutung von obstruere gebraucht wurde. Wir wollen diese Möglichkeit nicht geradezu in Abrede stellen, obwohl sie keinen hohen Grad der Wahrscheinlichkeit hat, dürfen jedoch — indem wir von einem in den Zusammenhang am besten passenden sistatur wegen des Nichtbezeugtseins seiner ersten Buchstaben ganz absehen — die andere nicht unerwähnt lassen, dass auf dem Steine ursprünglich wirklich *obstruatur* gestanden und die Silbe ob mit der Zeit sich verwischt haben kann, eine Vermuthung, welche durch die in der Grabschrift zwischen *gemitus* und *struatur* ersichtliche Lücke einiges Fundament erhält.

4. *Ein punisches Zahlwort bei Augustinus.*

In seiner unvollendet gebliebenen, um das Jahr 394 n. Chr. geschriebenen Auslegung des Briefes an die Römer berichtet *Augustinus* (§. 13) folgende Wahrnehmung, welche der Vater Valerius (damals Bischof von Hippo Regius) eines Tages zu seinem Erstaunen gelegentlich des Gespräches einiger Landleute (rusticanorum) gemacht habe: Cum enim alter alteri dixisset *Salus*, quaesivit ab eo qui et Latine nosset et Punice, quid esset *Salus*: responsum est *Tria*. Tum ille agnoscens cum gaudio salutem nostram esse Trinitatem, convenientiam linguarum non fortuitu sic sonuisse arbitratus est, sed occultissima dispensatione divinae providentiae, ut cum Latine nominatur *Salus*, a Punicis intelligantur *Tria*, et cum Punici lingua sua *Tria* nominant, Latine intelligatur *Salus*. Nachdem er hierauf auf das cananäische, d. h. punische, Weib im Evangelium hingewiesen, welches — aus den Grenzen von

Tyrus und Sidon gekommen — als Repräsentantin der Heidenwelt von Jesu Rettung (salutem) für ihre Tochter erflehte [Mt. 15, 21—28], setzt er hinzu: *Tria* enim mulieris lingua *Salus* vocantur, erat enim Chananaea. Unde interrogati rustici nostici [nostri?] quid sint, Punice respondentes Chanani, corrupta scilicet, sicut in talibus solet, una litera, quid aliud respondent quam Chananaei? Petens itaque salutem Trinitatem petebat: quia et Romana lingua, quae in salutis nomine Trinitatem Punice sonat, caput gentium inventa est in adventu Domini. — Aus diesem in sprachlicher Hinsicht merkwürdigen Berichte, dessen Schlussworte in der anderweitigen Erklärung des Augustinus (in epist. Joannis ad Parthos tractat. II. §. 3): Ubi ergo iam omnes linguae sonabant [Act. 2, 4], omnes linguae crediturae ostendebantur. Isti autem qui multum amant Christum et ideo nolunt communicare civitati quae interfecit Christum, sic honorant Christum ut dicant illum remansisse ad duas linguas, Latinam et Punicam, id est Aframit, — ihre Erläuterung finden, lässt sich Folgendes entnehmen: 1) Gegen das Ende des 4. Jahrhunderts sprachen manche Bauersleute in Numidien sowohl lateinisch als auch punisch: 2) die unter ihnen üblichen Begrüssungsformeln scheinen die römischen gewesen zu sein; 3) in ihrem Munde klang das hebräische שָׁלוֹשׁ genau wie *salus*; 4) die Frage nach ihrer Nationalität beantworteten die von Augustinus Erwähnten mit כנעני, also in punischer Sprache.

5. *Eine Psalmstelle der Vetus Latina als Gottesurtheil.*

Unter den zahlreichen Ueberresten der altlateinischen Bibelübersetzung sind ohne Zweifel diejenigen am sichersten bezeugt, die von Kirchenschriftstellern nicht blos angeführt, sondern auch dergestalt commentirt werden, dass ihr genuiner Wortlaut deutlich vor Augen tritt. Von solchen Stellen liefert das patristische Studium eine reiche Ausbeute; dagegen nur ganz gering ist die Zahl solcher Bibelstellen, deren vorhieronymianischer Wortlaut zugleich auch durch kirchengeschichtli[che] Thatsachen mit einer Genauigkeit und Sicherheit bezeugt

die wenigstens in Bezug auf einzelne Ausdrücke nichts zu wünschen übrig lässt. In diese Kategorie gehört eine Psalmstelle, in welcher ein Wort der altlateinischen Bibelübersetzung einstmals den Ausschlag gab bei einer Bischofswahl.

Nur wenig über ein Jahr vor des Ambrosius Erhebung auf den erzbischhöflichen Stuhl von Mailand (374 n. Chr.) hatte man in der gallischen Kirche bei der Wiederbesetzung des Bisthumes von Tours sein Augenmerk auf den vom Volke für einen Heiligen gehaltenen Mönch Martinus gerichtet. Als er am Tage der Wahl durch eine List oder vielmehr Täuschung aus seinem Kloster gelockt und unter dem Zulaufe einer ungeheuren Menge in die Stadt Tours geleitet worden war, herrschte unter dem gesammten Volke nur Eine Stimme darüber, er sei des Bisthums am würdigsten; unter den Bischöfen jedoch widersetzten sich einige seiner Erwählung, indem sie auf die Unscheinbarkeit, ja Hässlichkeit seines Gesichtes, Kleides und Haares hinwiesen. Unter diesen Gegnern that sich besonders ein Bischof Namens Defensor hervor, aber gerade über ihn fand man in der damaligen prophetischen Lection eine nachdrucksvolle Rüge ausgesprochen. Da nämlich zufällig der kirchliche Vorleser, welcher an jenem Tage diese Amtspflicht hätte üben sollen, durch die Volkshaufen abgesperrt, dem Tempel hatte fern bleiben müssen, so nahm bei der über die Kirchendiener gekommenen Verwirrung, während man auf den nicht Anwesenden wartete, einer von den Umstehenden das Psalmbuch zur Hand und griff den ersten besten Vers auf, welchen er fand. Dieser aber lautete:

> *Ex ore infantium et lactantium perfecisti laudem propter inimicos tuos, ut des[illegible]as inimicum et defensorem* [ψ. 8, 3].

Nach Verlesung dieser Stelle erhebt sich ein Geschrei des Volkes, die Gegenpartei schweigt beschämt und es macht sich die Meinung geltend, dass durch göttliche Fügung gerade diese Psalmstelle gelesen worden sei, ut testimonium operis sui *De-*
or audiret, qui ex ore infantium atque lactantium, in Mar-
Domini laude perfecta, et ostensus pariter et destructus
t inimicus.

Die vorstehende Erzählung findet sich bei Sulpicius Severus in der Vita S. Martini c. 9. Durch sie wird Zweierlei constatirt: einmal, dass in demjenigen lateinischen Psalterium, welches nach der Mitte des vierten Jahrhunderts n. Chr. in der Stadt Tours kirchlich recipirt war, der Vers ψ. 8, 3 nicht mit ultorem, sondern mit *defensorem* schloss; denn lediglich in Folge dieser Lesart konnte dem gleichnamigen Bischofe *Defensor* gegenüber die Vorlesung jenes Verses so zündend und als ein Gottesurtheil der Bischofswahl entscheidend wirken, — und sodann, dass in der altkirchlichen Latinität das Wort *defensor* in der Bedeutung von Rächer, ἐκδικητής gebraucht wurde.

In ersterer Hinsicht würde die Frage entstehen, ob in irgend einer unserer Italaurkunden die Uebertragung des alexandrinischen ἐκδικητήν durch *defensorem*, der ein weit höheres Alter, als der vulgatistischen ultorem, zukommt, bezeugt sei. Das ist allerdings der Fall und zwar in mehreren derselben, wie man aus Blanchini und Sabatier ersieht. Nicht weniger als sieben alter Psalterien weisen hier *defensorem* auf, nämlich ausser dem des Cassiodorus das von Verona, das von Rom, das von Mailand, das von Corvey, das Carnutensische und das Mozarabische, — ingleichen Ambrosius in Psalm. 36 (37) und Paulinus von Nola im 24. Briefe. Auch Augustinus in Psalm. 102, nr. 14 hat diese Lesart erwähnt; dass er ihr eine andere vorgezogen, scheint darauf hinzudeuten, dass entweder zu seiner Zeit oder in der von ihm bewohnten Landschaft kein Verständniss für jene eigenthümliche Bedeutung des Wortes *defensor* vorhanden war; denn er fügt der von ihm adoptirten Uebertragung vindicatorem die Bemerkung bei: Nonnulli codices *defensorem* habent, sed verius vindicatorem, id est, eum qui se vult vindicare, welche Lesart auch bei Pacianus de Baptismo (4. Decenn. d. 4. Jahrh.) sich vorfindet.

Was ferner die Bedeutung Rächer anlangt, so gibt es für das in Rede stehende Substantiv wenigstens einen Beleg der Vulgata, Sirac. 30, 6: reliquit enim *defensorem* [LXX: ἐ

δικον] domus contra inimicos. Für denselben Sprachgebrauch zeugt die Identificirung von defensio mit *ἐκδίκησις* ebenda Sirac. 47, 25 (31): usque dum perveniret ad illos *defensio*, in welchem Sinne auch Ulpian in den Digesten XXIX. 5, 5, 3 von einer *defensio* mortis spricht; — nicht minder die entsprechende Anwendung des Zeitwortes defendere in den nachstehenden zwei Stellen der Vulgata, Judith 1, 12: iuravit (Nabuchodonosor) per thronum et regnum suum, quod *defenderet* [LXX: *ἐκδικήσειν*] se de omnibus 'regionibus his. Röm. 12, 19: non vosmetipsos *defendentes* [*ἐκδικοῦντες*], carissimi (so auch die Codd. Clarom. Boerner. Demidov. Amiatin. Fuldens.), sowie (nach Kaulen's Handb. z. Vulg. S. 152) bei Ulpian Digest. XXXVIII. 2, 14: si patris mortem *defendere* necesse habuerit. Das Verbum und das abgeleitete Substantiv neben einander finden wir in gleicher Bedeutung bei Tertullian adv. Marcion. II. c. 18: Mihi *defensam*, et ego *defendam*, dicit Dominus, gleich als wenn im griechischen Original — ob in der pentateuchischen Stelle Deut. 32, 35 oder in der neutestamentlichen Röm. 12, 19, lassen wir dahingestellt — gestanden hätte: *Ἐμοὶ ἐκδίκησιν, καὶ ἐγὼ ἐκδικήσω.* Dass endlich auch den mittelalterlichen Glossatoren aus den alten Quellen, welche sie benutzten, dieser Gebrauch der betreffenden Worte bekannt gewesen sein muss, ersehen wir z. B. aus dem von Hildebrand (Gött. 1854) edirten Glossarium Parisinum, in welchem p. 293, 153 *defensus* durch vindicatus, ultus, desgleichen *defensio* p. 94, 54. p. 293, 154. p. 294, 200 durch vindicta, ultio, ebenso *defensor* p. 293, 155 u. p. 294, 201 durch vindex, ultor erklärt ist.

Blicken wir noch einmal zurück auf die lateinische Fassung des Psalmverses, welche laut dem Berichte des Sulpicius Severus in der Bibel der ecclesia Turonica nach der Mitte des 4. Jahrhunderts sich vorfand, so nehmen wir wahr, dass von derselben die der Vulgata nicht hinsichtlich des zu Grunde liegenden Textes, wohl aber in Betreff der zwei Ausdrücke *lactantium* und *defensorem*, für welche die letztere lactentium und ultorem darbietet, sich entfernt, und diese Wahrnehmung

ist uns ein Beleg dafür, dass die jetzt in der Vulgata uns vorliegende Recension der Psalmen zwar auf eine nach dem griechischen Texte der LXX gefertigte ältere Version zurückgeht, jedoch durch die Ueberarbeitung, welche sie durch Hieronymus erfahren, ein gutes Theil ihres alterthümlichen Gepräges verloren hat.

XV.

Der Brief an Diognetos.

Von

A. Hilgenfeld.

Der Brief an Diognet hat bisher allgemein als eine apologetische Schrift des zweiten Jahrhunderts gegolten. Konnte man auch den Märtyrer Justinus, welchem die Strassburger Handschrift den Brief zuschrieb, nicht für den wirklichen Verfasser halten, so blieb man doch in dem Zeitalter Justin's stehen. Overbeck (Ueber den pseudojustinischen Brief an Diognet. Programm für die Rectoratsfeier der Univ. Basel, Basel 1872) erkennt es nun an, dass der Brief eine apologetische Schrift des zweiten Jahrhunderts sein soll (oder auch will), gerichtet an den Diognetos, welchen der Kaiser M. Aurelius (I, 6) unter seinen Lehrern erwähnt (S. 34. 43). Aber thatsächlich findet er den Brief im Widerspruch mit diesem Vorgeben. Derselbe soll sich vielmehr erweisen als eine Fiction aus der nachconstantinischen Zeit. Aufhören soll man, den kurzen Brief als eine Perle der christlichen Apologetik des zweiten Jahrhunderts zu schätzen, da er nichts als eine Schreibübung byzantinischer Theologie sei.

Die Gründe, welche man für die Abfassung im zweiten Jahrhundert anzuführen pflegt, findet Overbeck (S. 10f.) nicht beweisend. Das Präsens von dem jüdischen Opfercultus c. 3 beweist allerdings nichts. Eher würde die Erwartung nahen Wiederkehr Christi etwas beweisen, welche Overbe selbst (S. 7) in C. 7 (*καὶ τίς αὐτοῦ τὴν παρουσίαν ὑποστ*

σεται;) nicht verkennen kann. Nach diesen Worten bemerken die Hss. eine Lücke, welche Overbeck nicht durch das blosse [οὐχ ὁρᾷς] ausgefüllt sein lässt, sondern mit beachtenswerthen Gründen für ziemlich bedeutend hält. Immer lesen wir aber nach der Lücke von den Christen: [οὐχ ὁρᾷς] *παραβαλλομένους θηρίοις, ἵνα ἀρνήσωνται τὸν κύριον, καὶ μὴ νικωμένους; οὐχ ὁρᾷς, ὅσῳ πλείονες κολάζονται, τοσούτῳ πλεονάζοντας ἄλλους; ταῦτα ἀνθρώπου οὐ δοκεῖ τὰ ἔργα, ταῦτα δύναμίς ἐστι θεοῦ· ταῦτα τῆς παρουσίας αὐτοῦ δείγματα.* Mag man nun auch die schliesslich erwähnte *παρουσία* anders als vor der Lücke verstehen, mit Krenkel und Overbeck als reine praesentia fassen — warum nicht lieber als den ersten, schon vergangenen adventus Christi? —, so wird man doch auf alle Fälle in die Verfolgungszeit des Christenthums versetzt. Und das sollte erst unter den christlichen Kaisern, als die Heiden schon gegen die Christen zurückgesetzt wurden, geschrieben sein? In der Zeit des herrschenden Christenthums sollte jemand noch die Todesverachtung der Christen (c. 1), auch die lebendige Verbrennung, welche sie namentlich unter M. Aurelius zu erdulden hatten (c. 10), erwähnt, von denselben gar geschrieben haben, was wir c. 5 lesen? *Πείθονται τοῖς ὡρισμένοις νόμοις καὶ τοῖς ἰδίοις βίοις νικῶσι τοὺς νόμους* (doch wohl die Gesetze des heidnischen Staats). *ἀγαπῶσι πάντας καὶ ὑπὸ πάντων διώκονται· ἀγνοοῦνται καὶ κατακρίνονται, θανατοῦνται καὶ ζωοποιοῦνται. πτωχεύουσι καὶ πλουτίζουσι πολλούς: πάντων ὑστεροῦνται καὶ ἐν πᾶσι περισσεύουσιν. ἀτιμοῦνται καὶ ἐν ταῖς ἀτιμίαις δοξάζονται· βλασφημοῦνται καὶ δικαιοῦνται. λοιδοροῦνται καὶ εὐλογοῦσιν· ὑβρίζονται καὶ τιμῶσιν. ἀγαθοποιοῦντες ὡς κακοὶ κολάζονται· κολαζόμενοι χαίρουσιν ὡς ζωοποιούμενοι. ὑπὸ Ἰουδαίων ὡς ἀλλόφυλοι πολεμοῦνται καὶ ὑπὸ Ἑλλήνων διώκονται· καὶ τὴν αἰτίαν τῆς ἔχθρας εἰπεῖν οἱ μισοῦντες οὐκ ἔχουσιν.* Overbeck hat darin ganz Recht, dass so etwas noch nach dem Ende des Barkochba-Kriegs (135) geschrieben sein kann. Aber wird man ihm auch darin beistimmen können, dass der Schluss

uns aus dem zweiten Jahrhundert herausweise? Dass die Juden die Christen als Fremde bekämpfen, mochte wenigstens nach dem Barkochba-Kriege recht gut jemand schreiben. Darin, dass die, welche die Christen hassen, den Grund ihrer Feindschaft nicht anzugeben wissen, findet Overbeck (S. 12) freilich vollends den Beweis, dass für den Verfasser der Streit der Juden mit den Christen gerade nicht mehr die Gegenwärtigkeit hatte, die man aus seinen Worten gewöhnlich herausliest. „Denn von den Heiden zwar konnte ein christlicher Apologet auch mitten in der Verfolgung so schreiben, da ihr Hass gegen die Christen immer ein im letzten Grunde instinctiver gewesen ist, und seine Gründe nicht leicht zur Deutlichkeit kamen, wogegen der Streit der Juden mit den Christen von vorn herein und so lange er lebendig war, den Charakter eines theologischen Lehrstreits gehabt hat und sich zumal im zweiten Jahrhundert, wie keinem Christen dieses Zeitalters unbekannt sein konnte, insbesondere um die ganz bestimmten Fragen der Messianität Jesu und der Auslegung des Alten Test. drehte, also an Helligkeit nichts zu wünschen übrig lässt“. Allein, um was es sich in dem Streite mit den Christen materiell handelte, wussten im zweiten Jahrhundert auch die Heiden, welche unser Verfasser c. 2 anredet: *διὰ τοῦτο μισεῖτε χριστιανούς, ὅτι τούτους οὐχ ἡγοῦνται θεούς.* Davon ist auch, so viel ich sehe, gar nicht die Rede. Hier handelt es sich darum, wesshalb unter so vielen anerkannten oder wenigstens geduldeten Religionen des römischen Reichs nur das Christenthum allgemein gehasst und verfolgt wurde. Die Hassenden sind auch keineswegs bloss die Juden, sondern ebenso sehr die Heiden. Und was von Beiden ausgesagt wird, ist nur ein eigenthümlicher Ausdruck für den grundlosen Hass der Welt (Ps. 35, 19. 69, 5. Joh. 15, 25), zu welchem die Christen keinen (berechtigenden) Grund gegeben haben. Wir lesen c. 6: *μισεῖ καὶ χριστιανοὺς ὁ κόσμος μηδὲν ἀδικούμενος, ὅτι ταῖς ἡδοναῖς ἀντιτάσσονται.* Der Hass der Welt gegen die Christen hat al wohl einen Grund, doch nur einen solchen, welchen der Ko mos weder sich selbst noch Andern eingestehen wir

Warum soll das erst in der nachconstantinischen Zeit geschrieben sein können?

Den beiden alten Religionen des Heidenthums und des Judenthums stellt der Brief an Diognet die neue Religion des Christenthums gegenüber. Warum denn nicht in einer Zeit, als das Christenthum noch eine neue Erscheinung, eben seine Neuheit Gegenstand einer lebhaften Zeitfrage war? Warum erst zu einer Zeit, da die Rollen verwechselt waren, da insbesondere das Heidenthum sich gegen den Vorwurf des Veralteten zu vertheidigen hatte? Schon die Aeusserungen unsers Briefs über das Heidenthum findet Overbeck (S. 14f.) nicht passend in das zweite Jahrhundert, überhaupt nicht in die Reihe der wirklich an griechisch-römische Heiden gerichteten Apologieen des Christenthums. Ueber die Religion der Hellenen glaube der Verfasser ja nichts weiter sagen zu müssen, als dass sie in roher Anbetung von Holz, Stein und Metall bestehe (c. 2). Auch über die Philosophie der Hellenen beschränke sich alles, was er zu sagen hat, auf ein paar wegwerfende Worte (c. 8). Beachte man nun, dass unsere Schrift an einen Mann von gewisser Bildung gerichtet, in glatter und gebildeter Form geschrieben ist, so müsse man behaupten, „dass eine so flache, ja rohe Beurtheilung des Heidenthums in der apologetischen Literatur des zweiten Jahrhunderts unerhört ist und darin in der That eine Unmöglichkeit war“. Und zwar handle es sich hier natürlich nicht um die einzelnen Sätze über das Heidenthum als solche, welche in der bezeichneten Literatur nichts weniger als unerhört sind, sondern nur darum, dass ein Apologet bei ihnen stehen bleibt, dass ein Christ, welcher nicht ohne alle weltliche Bildung ist, einem gebildeten Heiden gegenüber sich so wohlfeil mit dem Heidenthum abfinden zu können glaubt. „Im zweiten Jahrhundert war das Heidenthum noch etwas viel zu Lebendiges, den Apologeten insbesondere, die gewöhnlich darin geboren waren, viel zu Nahes, der Streit mit ihm ein noch viel zu ernster, als dass dies geschehen konnte. Den mächtigen Feind pflegen daher die wirklichen Apologeten mit einem viel grössern Auf-

wand von Kräften zu bekämpfen". Will unser Verfasser denn aber das Heidenthum erschöpfend widerlegen? Er will ja lediglich einem wissbegierigen Heiden nebenbei zeigen, wesshalb die Christen *οὔτε τοὺς νομιζομένους ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων θεοὺς λογίζονται οὔτε τὴν Ἰουδαίων δεισιδαιμονίαν φυλάσσουσι.* Die Antwort hält sich allerdings nur an die Aussenseite des Heidenthums. Wir finden hier nicht die Dämonenlehre, durch welche die Apologeten das Mysteriöse des Heidenthums auszudrücken pflegen, wir lesen hier nichts von dem dämonischen Charakter des Heidenthums, welcher doch sonst in den Anfangszeiten des Christenthums bei der Beurtheilung des Heidenthums nicht fehlt. Der Verfasser sagt aber am Schluss von c. 2 selbst, dass er über die Freihaltung der Christen von solchen Göttern noch Vieles sagen könnte, *εἰ δέ τινι μὴ δοκοίη κἂν ταῦτα ἱκανά, περισσὸν ἡγοῦμαι καὶ τὸ πλείω λέγειν.* Overbeck findet es gleichwohl seltsam, dass der Verf. dieser Ansicht sein kann, dass er für überflüssig hält, was kein kirchlicher Verfasser des zweiten Jahrhunderts in seinem Fall für überflüssig gehalten hat, und indem er von allem, was er zur Bestreitung des Christenthums zu sagen hatte, gerade diesen und nur diesen Punct herausgreift, einem nicht urtheilslosen Heiden gegenüber seinen Zweck zu erreichen glaubt". Allein die Dämonenlehre tritt in dem Johannes-Evangelium, mit welchem unser Brief mehrfach verwandt ist, ja ebenso zurück, wie sie in den synoptischen Evangelien und allen übrigen Schriften des Neuen Test. hervortritt. Und soll der apokryphische Brief des Jeremias, welcher das Heidenthum ebenso darstellt, auch erst der nachconstantischen Zeit angehören? Ueberdiess lesen wir auch in dem christlichen *Κήρυγμα Πέτρου* aus der Mitte des 2. Jahrh. (s. m. Nov. Test. extra can. rec. IV. p. 58, 23 sq.), dass die Hellenen *μορφώσαντες ξύλα καὶ λίθους, χαλκὸν καὶ σίδηρον, χρυσὸν καὶ ἄργυρον, τῆς ὕλης αὐτῶν καὶ χρήσεως, τὰ δοῦλα τῆς ὑπάρξεως ἀναστήσαντες σέβονται.* — Auf die griechische Philosophie kommt der Brief an Diognet nebenbei zu sprechen c. 8, wo er sie als reine Gaukelei darstellt, welche Gott bald für das Feuer, bald

für das Wasser, bald für irgend ein andres der von Gott erschaffenen Elemente erklärt habe. In dieser Schärfe, ohne alle Anerkennung eines Wahrheitsgehalts — sagt Overbeck (S. 16) — spricht sich kein einziger Apologet des 2. Jahrh. über die griechische Philosophie aus. Aber der Verf. will ja nur beweisen, dass vor der Ankunft Christi kein Mensch gewusst hat, *τί ποτ' ἔστι θεός*, keineswegs ein erschöpfendes Urtheil über die griechische Philosophie abgeben. Sind wir irgend berechtigt, hier auf den christlichen Byzantinismus mit seinen leichtfertigen und absprechenden Urtheilen über das Heidenthum herabzugehen?

Die Anschauung des Verfassers über das Judenthum (c. 3. 4) ist nach Overbeck (S. 17f.) fast noch schwerer im 2. Jahrhundert unterzubringen. Es ist jedoch schon zu viel gesagt, dass das Judenthum hier dem Heidenthum ganz gleichgestellt werde. Aehnlich, wie das *Κήρυγμα Πέτρου* (p. 58, 32 (*μηδὲ κατὰ Ἰουδαίους σέβεσθε*), beginnt auch unser Verfasser c. 3: *ἑξῆς δὲ περὶ τοῦ μὴ κατὰ τὰ αὐτὰ Ἰουδαίοις θεοσεβεῖν αὐτοὺς οἶμαί σε μάλιστα ποθεῖν ἀκοῦσαι.* Darauf erkennt er sofort den Vorzug der Juden vor den Heiden an: *Ἰουδαῖοι τοίνυν εἰ μὲν ἀπέχονται ταύτης τῆς προειρημένης λατρείας, καλῶς* (Hss. *καὶ ὡς*) *θεὸν ἕνα τῶν πάντων σέβειν καὶ δεσπότην ἀξιοῦσι φρονεῖν· εἰ δὲ τοῖς προειρημένοις ὁμοιοτρόπως τὴν θρησκείαν προσάγουσιν αὐτῷ ταύτην, διαμαρτάνουσιν.* Hier wird den Juden sogar mehr zugestanden, als wenn das *Κήρυγμα Πέτρου* fortfährt: *καὶ γὰρ ἐκεῖνοι μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν οὐκ ἐπίστανται κτλ* Die Verehrung des Einen Gottes wird ausdrücklich als ein Vorzug der Juden vor den Heiden anerkannt. Nur in der Art und Weise dieser Verehrung stellt unser Verfasser die Juden den Heiden vollkommen gleich. So beruht denn auch die Antwort au Diognets letzte Frage (c. 1 *καὶ τί δή ποτε καινὸν τοῦτο γένος ἢ ἐπιτήδευμα εἰσῆλθεν εἰς τὸν βίον νῦν καὶ οὐ πρότερον*) in c. 8 sq. keineswegs auf der Voraussetzung, „dass es vor dem Christenthum gar keine Religion gegeben habe," sondern nur auf der Ansicht, dass die vorchristliche Religion und Philo-

sophie noch keine Gnosis Gottes, kein Wissen, was Gott denn ist, erreicht hat (*τίς γὰρ ὅλως ἀνθρώπων ἠπίστατο, τί ποτ' ἔστι θεός; πρὶν αὐτὸν ἐλθεῖν,*). Wieder ganz ähnlich, wie das *Κήρυγμα Πέτρου* (p. 58, 22) im Gegensatze gegen Hellenen und Juden erst dem Christenthum die vollkommene Gnosis zuschreibt. Das ist noch nicht „die völlige Bestreitung alles Offenbarungscharakters sowohl des Heidenthums wie des Judenthums". Eine unvollkommene Gottesoffenbarung in der vorchristlichen Zeit ist keineswegs ausgeschlossen, vielmehr wohl denkbar in der Weise des Hebräerbriefs, vollends des Barnabasbriefs. Dass auch unser Verfasser das Alte Test. nicht geradezu verworfen hat, schliesst Overbeck (S. 19) selbst aus der Anspielung auf Ps. 115, 8 in c. 2, auf Gen. 1, 27 in c. 10, endlich aus der „von Otto mit Unrecht aus dem Text entfernten" Anspielung auf Jes. 53, 4, 11, 12 in c. 9 (wenn man sich hier nicht lieber an 1 Petri 2, 24 halten wolle). Was ist denn nun in unsern Briefen so befremdend? Den schroffen Antijudaismus des Verfassers, so weit er national ist, kann Overbeck im 2. Jahrh. gar nicht auffällig finden. Denn der nationale Bruch der alten Kirche mit dem Judenthum habe sich mit äusserster Schärfe sehr rasch vollzogen. Es lasse sich auch nicht leugnen, dass der nationale Antijudaismus der Kirche des 2. Jahrh. eine Tendenz erzeugt hat zu entsprechenden Urtheilen über die jüdische Religion. Gleichwohl sollen alle in unserm Falle angeführten Analogieen nicht zutreffen, nicht einmal die des Barnabasbriefs (c. 16), nach welchem die Juden Gott „fast wie die Heiden" im Tempel verehrten. Ich finde hier überhaupt die grösste Aehnlichkeit mit dem *Κήρυγμα Πέτρου.* Der Brief an Diognet sagt von den Juden c. 4: *τὸ δὲ παρεδρεύοντας αὐτοὺς ἄστροις καὶ σελήνῃ τὴν παρατήρησιν τῶν μηνῶν καὶ τῶν ἡμερῶν ποιεῖσθαι καὶ τὰς οἰκονομίας τοῦ θεοῦ καὶ τὰς τῶν καιρῶν ἀλλαγὰς καταδιαιρεῖν πρὸς τὰς αὐτῶν ὁρμάς, ἃς μὲν εἰς ἑορτάς, ἃς δὲ εἰς πένθη.* Das *Κήρυγμα Πέτρου* (p. 59, 32 sq.) sagt den Juden nach, dass auch sie, *μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν οὐκ ἐπίστανται λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, μηνὶ καὶ σελήνῃ· καί,*

ἐὰν μὴ σελήνη φανῇ, σάββατον οὐκ ἄγουσι τὸ λεγόμενον πρῶτον, οὐδὲ νεομηνίαν ἄγουσιν οὐδὲ ἄζυμα οὐδὲ μεγάλην ἡμέραν. Dieselbe Schrift redet auch (p. 59, 6. 7) die Christen an: τὰ γὰρ Ἑλλήνων καὶ Ἰουδαίων παλαιά, ὑμεῖς δὲ οἱ καινῶς αὐτὸν τρίτῳ γένει σεβόμενοι χριστιανοί. Werden da die Juden nicht mit derselben Schärfe, wie in unserm Briefe, den Heiden gleichgestellt? Allerdings verzichtet unser Verfasser, wie Overbeck (S. 22f.) mit Nachdruck hervorhebt, auf den Weissagungsbeweis des Christenthums, „d. h. auf den einzigen theoretischen Beweis des Christenthums, welchen es für die kirchlichen Apologeten des 2. Jahrh. den Heiden gegenüber giebt." Allein das ist eben für unsern Brief so bezeichnend, dass er die Neuheit des Christenthums in einer Weise vertritt, welche den Weissagungsbeweis kaum gestattet, Nur dem Sohne hat Gott seinen Gedanken mitgetheilt, und ohne vorhergehende Erwartung ist die Offenbarung Gottes durch den Sohn eingetreten (c. 8. 9). Overbeck (S. 24f.) weist nach, dass im Streit des Christenthums mit den Heiden die Neuheit des Christenthums ein heidnischer Satz war, gegen welchen es das stehende Verhalten der ältern Apologeten sei ihn einfach nicht zuzugeben, vielmehr ihn eben mit Hinweis besonders auf die ATliche Vorbereitung des Christenthums zu bestreiten. „Wie kommt nun unser Apologet dazu, den heidnischen Satz mit einer Unbedingtheit zuzugeben, welche selbst in der spätern Apologetik beispiellos ist?" Ich antworte: Weil er eben nicht die gewöhnliche Heerstrasse der christlichen Apologetik einschlägt, vielmehr in der frischen Streitfrage über die neue Religion diese eigenthümliche Stellung einnimmt. Weit gefehlt, dass die Neuheit des Christenthums seine Verwerflichkeit begründen sollte, stellt sie dasselbe vielmehr als die Offenbarung des der Vorzeit verborgenen göttlichen Rathschlusses dar. Der Verfasser ist sich dieser seiner Auffassung auch wohl bewusst und sagt von dem grossen und unaussprechlichen Gedanken, welchen Gott lediglich dem Sohne mittheilte, c. 8: ἐν ὅσῳ μὲν οὖν κατεῖχεν ἐν μυστηρίῳ καὶ διετήρει τὴν σοφὴν αὐτοῦ βουλήν, ἀμελεῖν ἡμῶν καὶ ἀφρον-

πιστεῖν ἐδόκει· ἐπεὶ δὲ ἀπεκάλυψε διὰ τοῦ ἀγαπητοῦ παιδὸς καὶ ἐφανέρωσε τὰ ἐξ ἀρχῆς ἡτοιμασμένα, πάνθ᾽ ἅμα παρέσχεν ἡμῖν, καὶ μετασχεῖν τῶν εὐεργεσιῶν αὐτοῦ καὶ ἰδεῖν καὶ ποιῆσαι (l. ποθῆσαι). „Alles auf einmal" in der höchsten Offenbarung Gottes! Eine der Anfangszeit des Christenthums, seinem frischen Kampfe mit den alten Religionen ganz entsprechende Grundansicht, welche am Ende nicht so „unpraktisch" (S. 25) war, vielmehr den gequälten Weissagungsbeweis mit Recht bei Seite liess. In der nachconstantischen Zeit konnte die Neuheit des Christenthums nicht mehr eine so lebendige Streitfrage sein. Da würde man einen leeren „Scheinkampf mit dem Heidenthum" erhalten. „Streng genommen, bleibt die Ansicht unsers Verfassers über das Judenthum eine Heterodoxie in allen christlichen Jahrhunderten" (S. 36). Und diese Ansicht sollte aus der nachconstantinischen Zeit ausgebildeter Orthodoxie stammen? Ein Schriftsteller dieses Zeitalters sollte das Alte Test. nicht sowohl verworfen, als vielmehr „in seiner Construction der Religionsgeschichte der Menschheit rein vergessen" haben? Da soll ein Einzelner gelegentlich auch einmal ganz vergessen haben, „der ATliche Theil des christlichen Kanon habe ein Jahrhunderte altes Dasein vor dem NTlichen gehabt und sei ursprünglich das heilige Buch nur der Juden gewesen" (S. 36 f.). Vergessen hat der Verfasser hier gar nichts, sondern durch sein πάνθ᾽ ἅμα παρέσχεν ἡμῖν den ATlichen Weissagungsbeweis mit Vorbedacht ausgeschlossen, was kein Schriftsteller der nachconstantinischen Zeit gethan haben würde. Es trifft daher nicht zu, wenn Overbeck (S. 38) sagt: „Kurz, erst in der nachconstantinischen Zeit sehen wir das Christenthum wenigstens in der Dogmatik so weit wie über das Heidenthum, so auch über das Judenthum gehoben, und das Gefühl einer Gemeinsamkeit zwischen ihnen so weit erstorben, dass uns auch eine Unvorsichtigkeit wie die unsers Briefs in seiner Behandlung des Judenthums begreiflich wird, zumal bei einer Betrachtung, die so sehr bei Gemeinplätzen bleibtt, wie die seinen". Wer konnte zu dieser Zeit nur noch darauf kommen, zu Gunsten des herrschenden

Christenthums gegen das zurückgesetzte Heidenthum und gegen das ohnmächtige Judenthum solch' ein Exercitium zu schreiben und dabei den gangbaren Weissagungsbeweis rein zu vergessen?

Mit der Herabsetzung des Judenthums geht in dem Briefe an Diognet Hand in Hand die Hochstellung des Christenthums (c. 4—7). Overbeck (S. 25f.) nimmt auch hier denselben Mangel an Anschauung der Verhältnisse des Christenthums im 2. Jahrhundert und überhaupt in der vorconstantinischen Zeit wahr. Die Auffassung des Christenthums laufe ja hinaus in den himmlischen Ursprung des Christenthums, welches keine menschliche, sondern eine göttliche Stiftung sei, beruhend auf dem ewigen und durch Vermittlung des Sohnes ausgeführten Rathschlusse Gottes. Diesen Abschnitt des Briefs habe man immer besonders bewundert und sei wohl darüber nicht dazu gekommen, wahrzunehmen, wie fremdartig sich namentlich die Schilderung das 5. Cap. in der altchristlichen Literatur ausnimmt. „Fürs Erste kann kaum etwas gedacht werden, das der Apologetik des 3. Jahrhunderts ferner gelegen hätte, als der Schluss von der Unsichtbarkeit der Wirkungen des Christenthums auf die Uebernatürlichkeit seines Wesens, welche dem ganzen Abschnitt C. 5—7 zu Grunde liegt. Denn damals ist das Christenthum etwas, wenn es überhaupt beachtet wurde, in der Welt höchst Sichtbares gewesen, und zwar gerade wegen der Klarheit seines Widerspruchs gegen sie, und eben um dieses Sichtbare daran hat sich ein Streit gedreht, von welchem in den uns vorliegenden Worten so gut wie gar nichts vernehmlich wird. Ja, die stehenden Vorwürfe der Heiden im 2. Jahrhundert gegen die Christen, sie seien ein lichtscheues Volk, das sich menschenfeindlich von allem fernhalte und alles verlästere, was Andern heilig und theuer sei oder als erlaubt gelte, atheistisch die Götter des Staats zu verehren sich weigere, sich überhaupt den Pflichten des Bürgers entziehe, alle öffentlichen Freuden meidend ein düsteres und abgeschiedenes Dasein führe und sich überdies aus dem niedersten Haufen, den es durch vorgebliche Wun-

dergaben täusche und durch Mährchen vom Weltende und Weltgericht in Schrecken jage, zusammensetze, alle diese Vorwürfe, wobei wir von den phantastischen Ungeheuerlichkeiten, welche sich der blinde Hass der Heiden wenigstens in der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. über Cultus und Sitten der Christen erzählte, hier absehen wollen, erscheinen der Schilderung unsers Briefs gegenüber geradezu unbegreiflich". Kein christlicher Apologet habe daran gedacht, eine Identität der weltlichen Lebensgrundsätze der Christen und der Heiden zu behaupten, wie diess unser Verf. in Sätzen thue, welche nicht der weltlichste Moralist der vorconstanstinischen Kirche, Clemens von Alexandrien, unbedingt unterschreiben könnte. „Es ist im zweiten Jahrh. einfach nicht wahr, dass sich die Christen durch ihre Sitten (ἔϑη) von andern Menschen nicht unterscheiden, kein irgendwie sich auszeichnendes Leben in der Welt führen". Die christlichen Apologeten „denken nicht so weltlich wie der Verfasser; ihre Weltflucht sei aber auch nicht so schattenhaft und blutlos wie die seine, und sie lassen die Heiden theils mehr, theils weniger davon sehen". Wieder der Maassstab der gewöhnlichen Apologetik, welcher an unsern Verfasser eben nicht anzulegen ist. Overbeck (S. 29) erhält durch die ganze Schilderung des 5. Cap. mehr den Eindruck eines Christenthums, das sich selbst bespiegelt, als eines solchen, das mit einem feindseligen Standpunct ernstlich ringt und sich zum Theil verbirgt, um für ihn fasslich zu werden. Von diesem Sichverbergen, ohne welches auch sonst die altchristliche apologetische Literatur nicht zu begreifen ist, ist in unserm Brief überhaupt wenig zu merken; die uns vorliegende Stelle aber besonders wirkt durch eine gewisse Unverhülltheit und auch durch eine spielende Rhetorik wiederum eher wie eine christliche Homilie, als wie eine Apologie". Ich meinerseits erhalte hier vielmehr den Eindruck eines nicht so weltscheuen Christenthums, welches sich bei aller Feindschaft der Welt seiner innern Erhabenheit über dieselbe vollkommen bewusst ist. Eben desshalb nehme ich auch keinen Anstoss daran, wenn c. 6 fortfährt: „Was im Leibe die Seele

ist, das sind in der Welt die Christen“ u. s. w. Baur (Christth. d. drei ersten Jahrh. 2. A. S. 373 f.) hat gerade in dieser Stelle den lebhaftesten Ausdruck des den alten Christen einwohnenden Weltbewustseins gefunden, welches nirgends schöner und energischer ausgesprochen sei, als hier. „Wer so sich als die Seele der Welt weiss, dem müssen unstreitig zu seiner Zeit die Zügel der Weltherrschaft von selbst in die Hände fallen“. Overbeck (S. 30) sagt dagegen: „Welt und Christenthum stehen sich im zweiten Jahrhundert noch viel zu fern, um auch nur den zweideutigen platonischen Bund von Leib und Seele eingegangen zu sein, welchen der Verf. hier im Sinne hat. Im Grunde ist jede Kirchengeschichte des 2. Jahrh. die unwillkürliche Widerlegung seiner Worte“. Die Baur'sche Kirchengeschichte würde diese Widerlegung! sehr unwillkürlich leisten. In der That ist hier nur zum vollen Ausdruck gekommen, was schon in der Bezeichnung der Jünger als des Salzes der Erde, als des Lichts der Welt liegt (Matth. 5. 13. 14). Wesshalb sollte im zweiten Jahrhundert niemand sich so über das Dasein der Christen in der Welt haben aussprechen können, wie es in unserm Briefe geschieht? Das dürfte man doch nur dann behaupten, wenn es im zweiten Jahrhundert überhaupt nur ein ganz weltscheues und engherziges Christenthum gegeben hätte. Sieht man aber näher zu, so fehlt, bei aller beziehungsweisen Befreundung des Christenthums mit der Welt, auch nicht seine Befeindung durch die Welt, ganz entsprechend der vorconstantinischen Zeit: *μισεῖ τὴν ψυχὴν ἡ σὸρξ καὶ πολεμεῖ μηδὲν ἀδικουμένη, διότι ταῖς ἡδοναῖς κωλύεται χρῆσθαι· μισεῖ καὶ χριστιανοὺς ὁ κόσμος μηδὲν ἀδικούμενος, ὅτι ταῖς ἡδοναῖς ἀντιτάσσονται.* Es fehlt nicht einmal alle Berührung mit der gangbaren Apologetik: *ἐγκέκλεισται μὲν ἡ ψυχὴ τῷ σώματι, συνέχει δὲ αὐτὴ τὸ σῶμα· καὶ χριστιανοὶ κατέχονται μὲν ὡς ἐν φρουρᾷ τῷ κόσμῳ, αὐτοὶ δὲ συνέχουσι τὸν κόσμον.* Ist das so grundverschieden von Justin, welcher Apol. II, 7 p. 45 die Welt nur wegen der Christen noch erhalten werden lässt? Und was will man denn in der nachconstantinischen Zeit mit unsrer

Stelle nur anfangen? Overbeck sagt: „Als die Christen in weltlichen Dingen einfach das Erbe der Heiden angetreten hatten, und das Christenthum sich z. B. die civilisatorischen Aufgaben und Erfolge des römischen Reichs ohne weiteres zu den seinen machte, ergab sich ganz natürlich für den, der die Grundsätze heidnischer und christlicher Lebensweise äusserlich verglich, die Ununterscheidbarkeit, welche unser Verfasser [zugleich mit der Verfolgung der Christen durch Alle] behauptet, und auch gerade die abstracte Ueberweltlichkeit, welche er allein dem Christenthum zu geben weiss". Ein nachconstantinischer Schriftsteller, meine ich, würde anders geschrieben haben über die Heiden, welche sich dem siegreichen Christenthum nicht fügen wollten. Würde derselbe nicht die widerstrebenden Heiden in ihrem Unterschiede von der christlichen Lebensweise dargestellt haben? Sollte ein solcher Schriftsteller innerhalb des Christenthums seiner Zeit die weltscheue Erscheinung des Mönchthums ganz übergangen haben? Könnte derselbe, wenn er in der Zeit des christlichen Mönchthums gelebt hätte, geschrieben haben c. 6: *κακουργουμένη σιτίοις καὶ ποτοῖς ἡ ψυχὴ βελτιοῦται· καὶ χριστιανοὶ κολαζόμενοι καθ' ἡμέραν πλεονάζουσι μᾶλλον*? Hier fehlt ja von einer besondern Askese im Christenthum jede Spur. Von der nachconstantinischen Zeit würden wir fürwahr nur eine sehr äusserliche und oberflächliche (S. 39), ich möchte sagen, unzutreffende Zeichnung erhalten. Die „abstracte Ueberweltlichkeit" des Christenthums aber stimmt immer noch besser zu dem Vorgange des Hebräerbriefs (8, 5. 9, 11. 23) und zu der Zeit des Johannes-Ev. (18, 36), zu der Zeit der gnostischen Speculation eines überweltlichen Geisterreichs, als zu den hitzigen trinitarischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts. Die Ueberweltlichkeit des Christenthums hat ihren concreten Gegensatz in den alten Religionen des Heidenthums, in rein menschlichen Erfindungen (c. 5), in der *ἀνθρωπίνων οἰκονομία μυστηρίων* (c. 7) und hängt zusammen mit der Selbstoffenbarung Gottes (c. 8 *αὐτὸς δὲ ἑαυτὸν ἐπέδειξεν.*) Kühne und bezeichnende Gedanken, welche wahrlich besser in die frische Kampfeszeit des

zweiten Jahrhunderts als [illegible] Zeit der nachconstanischen Staatskirche passen.

Auf das zweite Jahrhundert führt auch das nähere Verhältniss zum **Paulinismus**, welches **Overbeck** (S. 33f.) in diesem Briefe nicht verkennen kann. An Paulus muss jeder Leser denken, wenn der Verfasser c. 9 die späte Erscheinung des Christenthums in der Welt damit erklärt', dass Gott die Menschheit bis dahin sich selbst überlassen habe, damit sie sich unfähig erweise, durch eigene Werke die Gerechtigkeit zu erlangen. „Freilich nun ist die hier verwendete Idee der Unfähigkeit des Menschen zur Gerechtigkeit vor Gott eine ächt paulinische, nur gerade eine solche, die in der nachapostolischen Literatur selten und nur schwach nachklingt (z. B. noch in der Apostelgeschichte) und sich im Laufe des zweiten Jahrhunderts vollständig verliert, namentlich aber in der altchristlichen Apologetik nie laut wird". Aber die paulinische Rechtfertigungslehre finden wir doch noch in dem s. g. ersten Briefe des römischen Clemens c. 32, ferner Eph. 2, 8. 9. 2 Tim. 1, 19, Tit. 3, 5—7, wie sie auch in dem Joh.-Evg. 6, 28. 29 zu Grunde liegt. Aehnlich hält auch unser Brief auf seine Weise fest an der paulinischen Grundlehre von der Gerechtigkeit des Glaubens im Gegensatz gegen die Gerechtigkeit der Werke, indem er c. 9 zuerst von Gott sagt: *οὐδὲ τῷ τότε τῆς ἀδικίας καιρῷ συνευδοκῶν, ἀλλὰ τὸν νῦν τῆς δικαιοσύνης δημιουργῶν, ἵνα ἐν τῷ τότε χρόνῳ ἐλεγχθέντες ἐκ τῶν ἰδίων ἔργων ἀνάξιοι ζωῆς νῦν ὑπὸ τῆς τοῦ θεοῦ χρηστότητος ἀξιωθῶμεν. — — τί γὰρ ἄλλο τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἠδυνήθη καλύψαι ἢ ἐκείνου δικαιοσύνη; ἐν τίνι δικαιωθῆναι δυνατὸν τοὺς ἀνόμους ἡμᾶς καὶ ἀσεβεῖς ἢ ἐν μόνῳ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ;* Da brauchen wir, um zu unserm Briefe zu gelangen, nicht erst seit Irenäus verschollene Gedanken des Paulus allmälig wieder auftauchen zu lassen (S. 39f.)

Auch ein näheres Verhältniss dieses Briefes zum christhen **Gnosticismus** bestätigt die Abfassung im zweiten ihrhundert. **Overbeck** (S, 20f.) sagt selbst: In der That omme nur in gnostischen Kreisen im zweiten Jahrhundert

der Satz, dass Gott sich der Menschheit zuerst in Christus geoffenbart habe, in solcher Schärfe vor, wie sie unser Brief vorträgt, und damit im Zusammenhange Ansichten über die ATliche Religion, mit welchen sich die Schroffheit der uns hier beschäftigenden wirklich vergleichen lässt. Besonders nahe liege der Gedanke an den Marcionismus. Namentlich könnte man an den Marcioniten Apelles denken, welcher nach Rhodon sich nur in der Verwerfung des Alten Test. von den Katholikern trennte und im Zusammenhange hiermit lehrte, dass Jesus der einzige Bote Gottes unter dem Menschen sei (s. Origenes c. Cels. V, 54), was sich in den Gedankengang unsers Brief trefflich fügen würde. Darf man da nicht eine Verwandtschaft mit dem Gnosticismus behaupten? Nur gegen einen geradezu gnostischen Ursprung trifft Overbeck's Einwendung zu, dass der Verfasser in Bezug auf die Identität des weltschöpferischen und des im Christenthum offenbaren Gottes vollkommen katholisch denkt (c. 8). Das Alte Test. wird nicht geradezu verworfen, aber schon genug zurückgesetzt. Mancherlei Uebergangsgestaltungen, welche der Gnosticismus in seinen Anfängen und Ausgängen zeigt, kann Overbeck selbst nicht verschweigen. So wird auch unser Brief wohl in der gnostischen Zeitbewegung geschrieben sein und eine merkliche Einwirkung derselben verrathen. An den guten Christengott Marcion's, an den affectlosen Gott der Gnostiker überhaupt erinnert es, wenn wir c. 8 von Gott lesen: *ἀλλ᾽ οὗτος μὲν ἀεὶ τοιοῦτος καὶ ἔστι καὶ ἔσται, χρηστὸς καὶ ἀγαθὸς καὶ ἀόργητος καὶ ἀληθὴς καὶ μόνος ἀγαθός ἐστιν.* An den übersinnlichen Gott der Gnostiker, insbesondere an seine Offenbarung durch den Sohn für den reinen Glauben bei Marcion erinnert es, wenn wir kurz vorher von Gott lesen: *ἀνθρώπων δὲ οὐδεὶς οὔτε εἶδεν οὔτε ἐγνώρισεν· αὐτὸς δὲ ἑαυτὸν ἐπέδειξεν. ἐπέδειξε δὲ διὰ πίστεως, ᾗ μόνῃ θεὸν ἰδεῖν συγκεχώρηται.* Auch die untergeordneten Weltmächte dieses Kosmos klingen nach c. 7, wo von Gott gesagt wird: *οὐ, καθάπερ ἄν τις εἰκάσειεν, ἀνθρώποις ὑπηρέτην τινὰ πέμψας ἢ ἄγγελον ἄρχοντα ἤ τινα τῶν διεπόντων τὰ ἐπίγεια ἤ τινα τῶ*

πεπιστευμένων τὰς ἐν οὐρανοῖς διοικήσεις. Aehnlich stellt Ignatius ad Trall. c. 5 zusammen *τὰς τοποθεσίας τὰς ἀγγελικὰς καὶ τὰς συστάσεις τὰς ἀρχοντικάς*, ad Smyrn. c. 6 *καὶ τὰ ἐπουράνια καὶ ἡ δόξα τῶν ἀγγέλων καὶ οἱ ἄρχοντες ὁρατοί τε καὶ ἀόρατοι.*

In der gnostischen Zeit und mit tiefern Eindrücken derselben geschrieben, ist der Brief an Diognet ein werthvolles Denkmal einer freiern und tiefern Auffassung des Christenthums, welche sich im zweiten Jahrhundert, etwa unter M. Aurelius (161—180), an das Johannes-Evangelium anschloss, ein Seitenstück zu den mehr hierarchischen Briefen des Ignatius.

Hr. D. Overbeck wird diesen rein sachlichen und achtungsvollen Widerspruch gewiss nicht als ein Zeichen persönlichen Uebelwollens aufnehmen. Wer daraus, dass ich über den Brief an Diognet meine vor langen Jahren gelegentlich geäusserte Ansicht nicht aufgeben kann, schliessen will, ich sei in den letzten Jahren mehr und mehr conservativ geworden, mag es thun. So hat kürzlich der Holländer M. A. N. Rovers, welcher 1870 die Unächtheit von 2 Kor. 12, 12 beweisen wollte (s. Z. f. w. Th. 1871. IV. S. 602f.), in der Abhandlung: „Een paar hoofdstukken uit de Johannes-Literatuur von den jongsten tijd“ (Theol. Tijdschrift 1873. I. p. 60—74) von meinem Widerspruch gegen die Keim-Scholten'sche Bestreitung des Johannes als des Apokalyptikers und des Apostels Kleinasiens Anlass genommen zu der Bemerkung, dass ich in der letzten Zeit in meiner Kritik mehr conservativ zu werden beginne. Aber nicht erst in der letzten Zeit, sondern schon seit meiner Vorlesung über den Apostel Paulus (1851) und oft genug bei Gelegenheit habe ich die Ueberzeugung ausgesprochen, dass Petrus in Rom den Märtyrertod erlitt, dass Röm. C. 15. 16 und der Philipperbrief ächt sind, was ich „in der letzten Zeit“ nachzuweisen versucht habe. Dass ich über den Brief Polykarp's an die Philipper in Hinsicht der Aechtheit jetzt anders denken ..llte, als in meinem Buche über die apostolischen Väter (1853), .t Rovers (p. 66 sq.) ganz unrichtig erschlossen aus meinen .orten in dieser Zeitschrift 1872. III. S. 380). Wohl aber

scheint mir „in der letzteu Zeit“ die Kritik mehrfach eine Richtung nach links hin anzunehmen, welcher ich auch ferner ebenso zu steuern mich verpflichtet fühle, wie ich in den schlimmsten Zeiten der Reaction den Ausschreitungen nach rechts hin standhaft entgegen getreten bin.

Anzeigen.

Der Prophet Jesaja, erklärt von Dr. August Knobel. Vierte Auflage, herausgegeben von Dr. Ludwig Diestel. Fünfte Lieferung des kurzgefassten exegetischen Handbuches zum Alten Testament.) Leipzig, 1872. XXVIII und 519 S.

Den Commentar des sel. Knobel zum Propheten Jesaja haben wir stets als seine Hauptleistung angesehen, und dass die tapfere Arbeit des Verstorbenen zu seinen Lebzeiten schon drei und nach seinem Tode vorliegende vierte Auflage erlebt hat, erfüllte und erfüllt uns mit aufrichtiger Freude. Und wenn es Hr. Kirchenrath Diestel (im Vorworte) im Grunde mit Recht eine undankbare Aufgabe nennt, das Werk eines verstorbenen Autors zu ediren, und er sich der Aufforderung des Verlegers hierfür nur unter der Bedingung unterzog, dass die Revision sich bloss auf die nothwendigsten Aenderungen, Ergänzungen und Zusätze beschränken möge; so heissen wir doch jeden Beitrag willkommen, der die Kritik und Erklärung des gewaltigsten und schwierigsten aller Propheten auch nur einigermassen fördert; Jesaja's, welcher in der Majestät seiner Sprache, wie in den stets noch so dunkeln chronologischen und politischen Verhältnissen der ausländischen Völker, namentlich Aegyptens und Assur's, gegen welche er seine Blitze schleudert, noch lange Räthsel genug zu lösen bieten wird. Wenn es auch zum Glück für den Ruhm des verstorbenen Knobel mit dem Texte Jesaja's bei Weitem nicht so schlecht steht, wie im Pentateuch, hinsichtlich dessen Vf. nächstens ein eigenes Buch herausgeben wird, so kann man dafür bei dem prächtigen Goldstrome, welcher in Jesaja's Weissagungen an unsern Augen vorüberfluthet, ein eigen Verzeichniss seltener Worte und nur diesem Propheten eigenthümlicher Ausdrücke anlegen, an welchen noch manchen Neulings Zahn stumpf wird und die den Altmeistern der Zunft noch zu schaffen genug machen. Der Sonnenberg zieht aber auch an wie ein Magnet; und wenn schon der gewöhnliche Bibelleser an den Lebensbronnen des göttlichen Sehers vor Allem aus gerne Herz und Sinn erquickt, so begreifen wir leicht, das Jeder, welcher ein wenig hebräisch gelernt hat, gern herbeieilt, um zur Erklärung Jesaja's sein Schärflein beizutragen. Kriegt er auch nichts als eine Tracht Prügel, so kann er sich doch sagen, er habe im Dienste Jesaja's Schläge gekriegt, und das ist schon immerhin was!

Dass es aus diesem Grunde für Diestel zu registriren und zu protokolliren genug gegeben habe, begreifen wir leicht; und wenn bei diesem mühsamen Geschäft dieser oder jener Aufsatz über diese oder jene Stelle Jesaja's vergessen worden sein sollte, so würden wir das nicht gross tadeln. Die Erklärungsschriften und Abhandlungen über diesen Propheten geben allein schon eine kleine Bibliothek; und wer hieran

zweifelt, mag beispielsweise S. 428 das Verzeichniss von Arbeiten nachsehen, welche einzig über diesen vielberufenen עבד יהוה erschienen sind.

Was nun vorliegende Revision betrifft, so gestehen wir mit Freuden, dass wir Hrn. Diestel überallhin gerne gefolgt sind; einerseits loben wir seinen umsichtigen Fleiss, mit welchen er auch die einschlägigen Arbeiten der Ausländer, Nordamerikaner, Engländer und Holländer, berücksichtigt; andererseits erquickt ordentlich die Bescheidenheit und Vorsicht, welche der Herr Kirchenrath überall zur Schau trägt, namentlich wenn man so eben vom hochtrabenden Gebahren anderer Messieurs herkommt. Wir rechnen diese Ueberarbeitung Jesaja's zu jenen guten Leistungen auf dem Gebiet der ATlichen Kritik und Exegese, bei deren Ansichten man mit dem Widerspruch gleichwohl vorsichtig wartet, wenn man auch nicht gleich beitreten kann; Commentare, welche das Nachdenken schärfend anregen, zu neuen Hyothesen veranlassen, mit Einem Wort eine treffliche Gedankensaat sind.

Auch ist Diestel sattelfest in Ewald's Grammatik und den Leistungen von Olshausen und Gesenius, was wir nur desswegen anführen, weil Hitzig in der Vorrede zum hohen Liede meinte, gewisse Kerle streichen gegenwärtig im exegetischen Concert die erste Geige, welche zu andern Zeiten durchs Examen gefallen wären. Er ist unermüdlich an Herbeischaffung von erläuterndem Material aus palmyrenischen Inschriften und den neuern und neuesten ägyptisch-assyrischen Forschungen und Entdeckungen; auch hält er in Kritik und Erklärung, rechts und links abweichend, den goldenen Mittelweg inne. Namentlich, — und das freut uns am meisten — macht Hr. Diestel beständig Front gegen die Exegese eines Delitzsch, welcher in Typik und Mysticismus auch bei Jesaja sich seinen Herrscherthron erobert; aber auch von Mücken, wie sie Ewald z. B. Jes. 7, 18 zu männiglicher Verwunderung vorgetragen, will der Verf. mit Recht so wenig was wissen, als von dessen „Bürgermeister Jerusalem's" Jes. 8, 2.

Ferner können wir es nur billigen, wenn S. XVII. ff. die neueren Forschungen in der Assyriologie zage genug besprochen werden oder bloss angedeutet; denn wir sehen noch viel Staub aufwirbeln vom alten Euphrat her, und um der Semiramis Herrlichkeit wird noch diese und jene Lanze gebrochen werden von berufenen und unberufenen Caballeros Auch treten wir bei, wenn Diestel S. XVIII mit Schrader und Oppert die von Manchen behauptete Identität von Salmanassar und Sargon nicht zugibt; wenn er אילים 1, 29 gegen Knobel (und LXX) nicht als Götter, sondern als Therebinthen auffasst; wenn er 3, 17 das Ausfallen der Haare durch Grind mit den meisten Auslegern gegen Knobel festhält, welcher es vom Abschneiden durch die Feinde verstanden haben will, (in welchem Falle Jesaja bei dem reichen Sprachschatze, der ihm stets zu Gebote stand, sicher ein anderes Verbum gewählt hätte als שפח); wenn er bei dem berühmten צמח יהוה 4, 2 die alte Auffassung von Gesenius, Hitzig und Ewald vertheidigt, dass hierunter die Landeserzeugnisse zu verstehen sein, es gut erläuternd durch den Hinweis, „dass dieselben einen stehenden Zug bilden in der Schilderung der messianischen Zeit." (S. 39).

Die Conjectur von Paul Lagarde (The Academy Nr. 15 p. 65), statt ישמח Jes. 9, 16 ימסח gelesen, hat auch unsern Beifall, wogegen wir uns wohl hüten werden, mit dem gleichen Gelehrten Jes. 10, 11 zu ändern und dort Osiris und Belthis zu finden. Mit Recht ist Diestel ferner r die Ausstossung der Worte הוא בידם 10, 5, welche Knobel sehr nglücklich vertheidigt; er ist auch stets gegen Luzatto's, in unsern Augen nmer verfehlte Conjecturen; und wenn er die Aethiopen (c. 18), „dieses

im ganzen Altherhume wohlbeleumdete Volk" (S. 154) gegen Delitzsch in Schutz nimmt, so können wir, namentlich auf Herodot's unwiderrufliches Zeugniss gestützt, nur beitreten: Was gibt der Orientale nicht für die äusserliche Erscheinung!

So hätten wir noch Manches zu loben; es mag an diesen Beispielen genügen. Ein wenig tadeln müssen wir natürlich auch, damit das Lob sich besser abhebe. So vertheidigen wir namentlich den in den LXX (die ihn nicht verstanden), weggelassenen Vers 2, 22: denn derselbe kam uns stets so ächt jesajanisch vor als irgend einer; er kam uns vor wie lutherischer Trotz, als gebe Jesaja dem schon zu seiner Zeit viel zu thöricht und eitel sich spreizenden Hans Adam am Schlusse seiner Donnerrede zum Abschiede noch eine höhnische Ohrfeige. Man sieht, das alte de gustibus gilt auch vom Lesen der heiligen Schrift!

Im Weiteren gibt Hr. Diestel zu viel auf Cheyne's viel zu gewagte Conjecturen; aber — das ist auch Alles, was wir tadeln können; wir müssten schon wieder zu loben anfangen und wollen desshalb schliessen.

Druckfehler sind uns nur zwei begegnet, was bei einem fast 600 Seiten umfassenden gelehrten Commentar zu Jesaja ein artiges Lob ist; S. 6 steht Cussohle für Fusssohle; auch wird S. 42 „Keltertrog" zu lesen sein statt „Kellertrog". Wie könnte sonst Hr. Delitzsch den Tempel heraussymbolisiren? So nehmen wir mit freundlichem Händedruck im Geiste von Diestel Abschied; seine Ueberarbeitung von Knobel's Jesaja wird selten von unserem Studienpult weichen, sondern stets ein guter Begleiter sein bei unsern biblischen Studien. Zürich. Dr. Egli.

Schir-Ha-Schirim oder das Salomonische Hohelied. Uebersetzt und kritisch erläutert von Dr. Grätz, Professor an der Universität zu Breslau. Wien, 1871. VI. und 219 S.

In unserer eigenthümlich bewegten Zeit, in welcher die freie protestantische Theologie gegen einen sogenannten „neuen Glauben" von David Friedrich Strauss ebenso gut Front machen muss wie gegen die retrograden Bestrebungen, deren Strassen zuletzt doch in Rom's Gassen ausmünden würden; in einer solchen Zeit hat auch die ächte wissenschaftliche Kritik und Exegese, so weit sie die heilige Schrift, speciell das Alte Testament, betrifft, sich wohl vorzusehen, wie sie ihr stets noch festgezimmertes Schiff zwischen der Charybdis finsterer Orthodoxie und der Scylla unwissenschaftlicher Afterkritik hindurchsteuere. Ref. rechnet sich auch zu dieser Schiffsbemannung, wenn er auch einstweilen nur dem Steuermann im silberergrauenden Bart die Glocke läuten hilft und zuweilen einen schrillen Pfiff von sich gibt auf der Nothpfeife bei herannahendem Unglück.

Es ist längstbekannte Thatsache, dass im vorliegenden Falle die officielle Theologie unserer Tage, (um ein Wort Hitzig's zu gebrauchen), bemüht zum N. T. nun auch das Alte ins Haus zu schlachten, dem Hohenlied in Allegorie und Typik nach Noten zu Leibe gegangen ist; diesmal kommt in der Arbeit des Hrn. Grätz die Gefahr von anderer Seite her, und wir gestehen offen, dass wir eigentlich nur ungern der Aufforderung uns unterzogen haben, dieses Machwerk zu recensiren. Aber was schlechte Bücher nützen können, ist ein alter Witz, und wir denken der freien Theologie einen Dienst zu leisten, wenn wir solche unreife Eindringlinge in den heiligen Boden der Wissenschaft einmal gebührend heimjagen und allfällige Rauhheit des Tones mit der Impertinenz entschuldigen, welche in diesem Buche uns entgegentritt. Wie es in den Wald tönt, dem entsprechend hallt das Echo wieder, freilich eine neckische Jungfer, die nur zu gerne Bescheid gibt: wer aber mit den

Altmeistern unserer ATlichen Kritik und Exegese, einem Ewald und Hitzig, wie mit Schülerhuben umgeht; wer eines weiter unbekannten Hartmann's tölpelhafte Ungezogenheiten („Ewald schnitzelt ein Prachtbett zusammen" S. 54) „treffend" nennen kann; der soll nicht erwarten, dass man ihn mit Glacéhandschuhen anfasse; der Hosenlupf wird ein wenig kräftiger nach alter Schweizermanier. Der Leser wird denken, das fange erbaulich an; aber die Erbauung bemisst sich ungefähr nach der unsrigen, als wir S. V. zu lesen bekamen, das hohe Lied gehöre in die macedonische Zeitepoche, kurz vor dem Ausbruche der hellenistischen Apostasie in Judäa, ein halbes Jahrhundert vor den Maccabäerkämpfen; nur so sei es verständlich! Grätz meint nämlich gleich im Eingange der Vorrede, es sei immer noch ein Ueberrest der kirchlichen Anschauung, wenn man das babylonische Exil als Scheidegrenze zweier Literaturepochen annehme, die Kräfte, Tiefe und Blüthenpracht der hebräischen Literatur jenseits dieser Grenze setze, diesseits aber mit dem Untergange der prophetischen Gnadenzeit eintreten lasse. Diese Anschauung kommt uns als ein Zeichen auffallender Befangenheit vor; meint denn Hr. Grätz in allem Ernste, die Koryphäen der freien biblischen Kritik und Exegese in unserm Jahrhundert, als welche etwa Ewald und Hitzig gelten, sie urtheilten aus kirchlicher Befangenheit so? Ja! Ihre orthodoxen Gegner würden Gott danken, wenn sie sähen, dass Jene aus solchem Kettenzwang heraus redeten und urtheilten, während gerade das ihr Verdienst ist, dass sie mit kirchlichen Vorurtheilen nicht liebäugeln, keine Diplomatie walten lassen, sondern stets von ganzem Herzen und von ganzer Seele sich bemühen, der heiligen Sache der Wahrheit und Freiheit zu dienen.

Wir andern guten Leute glaubten bis jetzt, ein so epochemachendes Ereigniss wie das babylonische Exil für die Geschichte des Volkes Israel doch unstreitig gewesen sei, in unsern Augen ungefähr so wichtig wie der Tag seiner Befreiung, der Auszug aus Aegypten; eine solche tief ins politische Leben eines Volkes einschneidende Katastrophe äussere (auch im Lande Canaan) ihre geistige Rückwirkung auf die Literatur eines Volkes; beim Studiren des geistigen Ganges anderer Nationen unsers Erdkreises glaubten wir solche Wahrnehmungen zu machen und wahrhaftig beim Einblick in den Entwickelungsgang der Geisterproducte der Völker Israels schien sich solch Aperçu am meisten zu bestätigen und zu bewahrheiten. Sonst redete man von der literarischen Entwickelung eines Volkes ungefähr wie von einem gesunden Baume, welcher Wurzeln, Blüthen und Früchte treibe, wenn er aber mit einer gewissen Chaldäeraxt einen derben Hieb ins Lebensmark bekomme, hinwelke und absterbe. Mit andern Worten: Ein Gedicht wie das Hohelied, diese Wunderblume feinster Art, welches bei allem Humor einen heiligen Frieden und eine Seligkeit athmet, dass uns jene sprüchwörtlich gewordene goldene Zeit Israels bei dessen Abfassungszeit von selbst einfällt, wo jeder unter Weinstock und Feigenbaum sass; ein solches Gedicht in jene traurigen Tage und in oder nach jenen miserabeln Zeiten des Volkes Israel zu setzen, wo die Harfen an den Trauerweiden hingen, und wenn noch gesungen wurde, es elend und heiser genug klang: Das wäre uns nicht im Traume eingefallen. Man kann dieses Urtheil subjectiv nennen, aber bei einem solchen prächtigen Stück wie das Hohelied ist der höhern Kritik auch ein wenig Subjectivität erlaubt; und Hr. Grätz mag es sich ein für allemal gesagt sein lassen, dass wir ein solches Poëm nicht ohne Weiteres jedem nachexilischen Speichellecker, der irgendwo in Alexandrien oder weiss Gott wo im Auslande herumgewedelt, zuschreiben wollen. Für den alten unsterblichen Dichter in seiner goldenen Lockenfülle gedenken wir uns noch ein wenig zu wehren und lassen uns nicht ohne Weiteres jeden beliebigen

Wechselbalg an die Stelle seiner unvergänglichen Marmorsäule schieben. Uebrigens wollen wir Hrn. Grätz gleich objectiv aufwarten.

Entweder gibt es eine Kritik oder keine. Im ersteren Falle meinten wir bisher im Hohenliede die Zeit Salomo's noch in frischer Farbenpracht zu finden; es kam einem Ferdinand Hitzig vor, jener Thurm 7, 5 schaue unserm Dichter noch gegen Damaskus hin; der Thurm David's hege noch Besatzung, von der Stadt Tirza gar nicht zu reden. Ganz anders Hr. Grätz! Ihm gehört das hohe Lied in die Zeit des Königs Ptolemäus Philopator und seiner tonangebenden Buhlerin Agathoklea, und der gute Justin (30, 1—2) muss herhalten statt der heiligen Schrift, um „die Belege für die Züge im H. L." zu liefern S. 90. Das hohe Lied soll also zwischen 230 und 218 (doch ante Christum natum?) entstanden sein: Da wollen wir Hrn. Grätz eine einzige Thatsache entgegenhalten, welche sein ganzes Kartenhaus umwirft. Er setzt nämlich das Hohe Lied in eine Zeit, in welcher die LXX bereits tapfer mit Uebersetzen des heiligen Codex ins Griechische beschäftigt waren; und wenigstens der Pentateuch in dieser Version schon existirte. Was will er aber dazu sagen, wenn wir ihm die Thatsache entgegenhalten, dass hinsichtich des Hohen Liedes die alexandrinischen Uebersetzer, sicher doch auch gelehrte Juden, den Berg Amana gar nicht mehr kannten? Sie übersetzen ja 4, 8 ἀπ' ἀρχῆς πίστεως, haben also von der Existenz eines Berges Amana gar nichts gewusst. Und in eine solche Zeit die Abfassung des Hohen Liedes setzen! O! Ich versichere Hrn. Grätz, bei solchem Grau in Grau Malen, bei solchem Verwischen aller concreten Anhaltspuncte, auf welchen man sonst bei gesunder Kritik fusst, den Beweiss zu leisten, dass das Hohe Lied ebenso gut von einem spanischen Juden aus dem Mittelalter verfasst sein könne, welcher mit einiger Phantasie ein paar biblische Personen erotisch zusammenfingirte und seine herzige Agathoklea dann nach Andalusiens Mandolinen tanzen liess! Da begreifen wir es wirklich, wenn der Herr Professor sich selbst nicht recht traut, wenn das böse Gewissen ihn zwickt, wenn er à la Bruno Bauer nach solcher halsbrechenden Kritik ausruft: „Voraussichtlich werde ich mit meiner Auslegung des Hohen Liedes auf ebenso viel Widerspruch stossen wie mit meiner Auslegung des Buches Kohelet", (welches man in Breslau scheint's in der herodianischen Zeit abgefasst sein lässt): Widerspruch oder auch Zurückschicken solchen Machwerkes an den Buchhändler, mit hellem Gelächter über solches Gebahren auf dem Boden des Alten Testamentes.

Gut ist die Polemik gegen Rénan (S. 11), den weltlichen Charakter des Hohen Liedes betreffend (Le Cantique des Cantiques n' est pas la seule page profane que renferme la Bible); aber nach den Vorarbeiten eines Herder, Ewald und Hitzig war sie auch wohlfeil. Wo Hr. Grätz solchen Heroen nicht nachtraben kann, irrt er gleich wieder, denn er mag S. 11 sagen, was er will, Rénan hat doch Recht, wenn er den Semiten Mangel an mythologischen Legenden vorwirft. Oder will Hr. Grätz uns etwa den Götterhimmel Homer's über Palästina und Arabien ausgespannt zeigen? Oder einen Achillesschild in Abu Temmam's Hamâsa? Oder Apollodor's Bibliothek in Jerusalem oder Samarien?

Was die Form des Hohen Liedes betrifft, so wird dieselbe gleichfalls einlässlich, und werden die Meinungen Anderer hierüber absprechend genug besprochen. Die Annahme, dass es ein unvollkommenes Drama sei, (in modum dramatis meinte schon Origenes), diese Behauptung Hitzig's und Rénan's ist nach Hrn. Grätz ein reiner Nothbehelf (S. 15). Ihm zufolge muss der Dichter des Hohen Liedes dann ein Stümper gewesen sein, wie wieder einmal voreilig geschlossen wird. Als ob es zwischen Epos, Lyrik

und Drama keine Zwischenstufen gäbe! Oder ist der unsterbliche Dichter der Divina comedia etwa ein Stümper gewesen, weil sein göttlich Poëm sich von keinem ledernen Professor in eine der gewöhnlichen Poesierubriken einschachteln lässt?

Man erwartet nach solchem Backenvollnehmen und Seitenlangemreden über die Form des Hohen Liedes, was endlich herauskommen solle: Aber der Berg gebiert nicht einmal eine originelle Maus; denn Hr. Gratz weiss im Grunde gar nichts Neues; er nimmt vielmehr den rechtmässigen Eigenthümern die Nüsse aus dem Sack, überklebt sie mit ein wenig Flitterpapier, schreit sie dann als seine eigene Waare aus und meint, das besteche einen vernünftigen Leser. So wissen wir auch wahrhaftig nicht, was für Sand uns eigentlich in die Augen geworfen werden soll, wenn S. 22 behauptet wird, die Hirtenrolle im Hohenliede sei nicht ernstlich gemeint. Allerdings lernen wir aus Canticum Canticorum weder käsen noch Butter machen; es zieht auch keine Alpensennerei vor unsern Augen vorüber; auch wollen wir nicht gerade behaupten, dass es vom Amana, dem zu des Dichters Zeit nicht mehr verstandenen Berge (es verstand einmal ein Oberst den Brief nicht mehr, den er selbst geschrieben, und den man ihm als unleserlich zurücksgechickt), dass es vom Senir und Amana herab wie Kuhreigen und Rugguser töne, wenn auch schön gesungen wird von Libanons Bergen: Aber was soll denn der Geliebte der Sulamit gewesen sein? Ein Schneider oder ein Schuhmacher?

Was die Form des Hohen Liedes betrifft, so sagen wir einfach: Die objective Haltung in Epos oder Drama streng und accurat wie ein Homer und Sophokles durchzuführen, hiezu mangelt dem semitischen und so auch dem hebräischen Geiste die Kraft; es geht ihm zu früh der Athem aus; das Buch Hiob hat schon Herder summo jure einen Consessus von Weisen genannt und kein Drama und kein Epos; und was das Hohe Lied betrifft, so unterschreiben wir, über Rénan's Theaterzettel stille lächelnd, einfach Hitzig's Worte: „Das Hohe Lied ist ein Drama, welches der Dichter im Geist erschaute, ähnlich wie die Apokalyptiker, z. B. Daniel und Johannes eine Reihe von Vorgängen am geistigen Auge vorüberziehen lassen". Wer das nicht versteht, dem können wir nicht helfen; der versteht auch die Form der Offenbarung Johannis nicht.

Was die Tendenz des Hohen Liedes betrifft, so traut man seinen Augen kaum, wenn man S. 39 zu lesen bekommt, was Alles nach Hrn. Grätz das arme Canticum Canticorum enthalten und beweisen soll. Du lieber Himmel! Wenn der zweite Theil von Göthe's Faust unter den Händen gewisser alberner Ausleger zu einer Art Weltkatechismus wurde, wogegen sich der Aesthetiker Vischer tapfer genug wehrte, so war das wenigstens durch den weitläufigen, wunderlichen Inhalt zum Theil entschuldigt. Diese acht kleinen Capitel aber — doch der liebe Leser, welcher Grätzen's Buch kaufen mag, möge selbst darin l. l. nachsehen, was Alles hier velut ex cathedra docirt wird; es abzuschreiben fehlt uns Raum und Zeit und Lust.

Es drängt uns überhaupt zum Schlusse. Bei solchem Verkommen aller geschichtlichen Anhaltspuncte hat eigentlich alle Kritik und alles Censiren ein Ende; von solchem Standpunct aus, Standpunct des abstractesten Sabels, sehen wir im Verf. einen Don Quixote vor Augen, welcher im Nachthemd mit geschlossenen Augen mit gut geschliffenem Manchasabel nach Herzenslust in Hebron's Weinschläuchen herumsticht, dass Traubenblut nach Noten herumläuft.

Es wundert mich auch, welcher Schreiner oder Ebenist Salomo's Sänfte gemacht habe, und in welcher Stadt sie das Tageslicht erblickt; es wundert

mich namentlich aber, wann der gute Prophet Hosea gelebt habe, Hosea, von welchem Hitzig schlagend nachgewiesen, dass er das Hohe Lied gelesen. Währscheinlich hat er in Alexandrien gewandelt und zu der Ptolemäer Zeiten den Crocodilen im Nil eine Predigt gehalten!

Doch Hr. Grätz weiss selbst nicht, was für ein kritischer Mückenseiger er ist, während er zu gleicher Zeit berghohe Kameele hinunterschluckt! Wenn Hitzig die Abfassungszeit des Hohen Liedes 25—30 Jahre schon nach Salomo's Tode ansetzt, so ruft der gute Professor aus: „Wie konnte der Dichter den Salomo als lebend in einer Prachtsänfte zeigen, wenn er bereits ein Vierteljahrhundert todt war!" So! Aber sechs Centurien später! Armer Salomo, warum hast du nicht so lange als Methusala gelebt, damit man im 19. Jahrhundert nach Christo des langen und breiten in einem fernen Land jenseits Libanons hoher Berge beweisen kann, du habest in einer Sänfte einmal einen Ausflug gemacht!

Was die dem Hohen Liede eigenen Worte betrifft, welche Hr. Grätz zu Seiten langen Besprechungen veranlasst haben, und in welchen er Neuhebraismen, Aramaismen, Graecismen und weiss Gott noch was für Ismen" heraus zu klauben versteht, so will ich dem Verf. nur so viel sagen, dass ich ein Gedicht von dem relativ kleinen Umfange des Hohen Liedes einzig schon wegen des darin enthaltenen, wahrhaft goldenen Thesaurus seltener Worte für sehr alt halten würde. Wer das nicht versteht, den verweise ich einfach auf gewisse makkabäische Psalmen, welche ein wahrer Cento sind, aus den Lappen alter Sänger Israels zusammengestoppelte Machwerke. Nach dem Exil haben wir mit Einem Worte in der hebräischen Literatur untergehende Abendsonne vor Augen, Propheten ohne Geistesschwung, ohne Fülle der Diction, matte Psalmen und schwachathmige Prosa: im Hohen Lied aber frischen Perlenthau und hellen Maiensonnenglanz. Gebt mir doch den Quintus Smyrnäus her! Mit der Kritik à la Grätz will ich ihn in 24 Stunden zum Sänger der Ilias machen und den unsterblichen Chier seines unvergänglichen Lorbeerschmuckes berauben! Irrlichter und nichts als Irrlichter, die über dem verwesenden Sumpf einer absterbenden Nation ihren Hexentanz ausführen, haben den armen Professor verblendet; denen jagt er beständig mit kindischen Händen nach, dieweil er für die volle Mittagssonne keine Adleraugen auf die Welt gebracht hat.

Die vielen Conjecturen in Grätzen's Schrift sind lauter Schnitte ins gesunde Fleisch, und über Diese und Jene würde ein sattelfester Primaner in Zürich hell auflachen. Doch ist der arme Nabel wieder glücklich gerettet für einige Zeit, und das ist mehr werth als das ganze Hohe Lied; es ist auch nicht umsonst eine ganze halbe Seite auf das edle Sujet verwendet worden.

Was die Uebersetzung betrifft, so mögen den ästethischen Standpunct des Verfassers ein paar Proben charakterisiren, welche wir aufs Gerathewohl herausgegriffen. Gleich an der Eingangspforte heisst es:

Er wird mich mit seines Mundes Küssen küssen!

Ferner: Dunkel bin ich, und doch lieblich; (ja wohl!)

Denn mich hat gepicht die Sonne! (sic!)

Warum nicht gleich getheert und gefedert nach Yankeemanier?

Wir haben an letzterer Probe genug und nehmen von dieser „Herbstzeitlose Saron's" Abschied für immer! Colchicum nannte der Vater der Botanik diese giftbergende Blume, und ins alte Gift- und Hexenland möchten wir auch dieses Machwerk schicken. Herbstzeitlosen verkünden bekanntlich das Nahen des Winters und wenn es so fortgeht links und rechts auf dem Boden der ATlichen Kritik und Exegese, so ist bald aller Schmuck Libanons und

Saron's erfroren und eingeschneit. Aber schon höre ich im Geist die Lerche ertönen in heiliger Osterluft und die Nächtigall fröhlich schlagen im frischen Maienflor. —

Zürich. Dr. Egli.

E. Schrader, die Keilinschriften und das alte Testament, nebst chronologischen Beilagen, einem Glossar, Registern und 2 Karten. Giessen 1872. S. VII. 386. 8°.

Um die Bedeutung des vorliegenden Buches für die Bibelforschung vollständig würdigen zu können, ist es nöthig dass man sich vergegenwärtige, auf welchen Grundlagen dasselbe beruht. — Hr. Schrader hat dieselben gelegt in einem Artikel „Keilschrift" in Schenkel's Bibellexikon und in 2 grossen Arbeiten, die in der Zeitschrift der deutsch-morgenländischen Gesellschaft erschienen sind. Die 1te: Bd. 23 S. 337—374. „Die Basis der Entzifferung der assyr.-babyl. Keilinschrift, die 2te: Bd. 26 S. 1 — 392 d. assyr.-babyl. Keilinschriften: krit. Untersuchung der Grundlagen ihrer Entzifferung. — Wir wollen es zunächst versuchen die hier vorliegenden Hauptresultate kurz zusammengefasst darzustellen.

Da jeder wissenschaftliche Fortschritt auf der klaren und gesicherten Entwickelung des Unbekannten aus dem Bekannten heraus sich gründet, so fragen wir auch, sobald wir von einer Beleuchtung der Bibel durch die assyrisch-babylonischen Keilinschriften hören, wo ist der feste Anhaltspunct für das Verständniss der Letztern. Derselbe liegt für uns zunächt in der nunmehr bereits gesicherten Erkenntniss des Inhalts der persischen Keilinschriften, in denen sich eine Reihe von Denkmälern vorfindet, in welchen ein persischer Urtext neben einer doppelten assyrisch-babylonischen Uebersetzung steht. So haben wir an dem ersteren einen Führer, der uns zum Verständniss der letztern zu leiten vermag. Zu diesen dreisprachigen Inschriften kommt nun noch eine Anzahl von sogenannten Paralleltexten hinzu, d. h. Inschriften vollkommen gleichen Inhalts, welche die Platten der Paläste von Nimrud, Khorsabad Kujundschick sowie zahllose Backsteine und Gräber bedecken. Diese bieten oft eine wichtige Beihilfe in solchen Fällen in denen die trilinguen Inschriften uns wol den Sinnwert, aber nicht den Lautwert eines Wortes (s. u.) geben. Endlich aber was das wichtigste ist hat man im Palaste des Assurbanipal zu Kujundschick mehrerer Täfelchen gefunden, in denen bisweilen in 2 bisweilen in 3 Columnen die traditionellen Werte der Schriftzeichen festgestellt sind. Von besonderer Wichtigkeit sind die 3spaltigen Täfelchen, bei denen in der Mitte das zu erklärende Zeichen links die Angabe des Lautwertes, rechts die des Sinnwertes desselben gemacht worden ist. Von diesen sogenannten Syllabaren theilt Schrader einige der wichtigsten mit in der vorhin erwähnten 2. Abhandlung S. 17 ff. und giebt, was von ganz besonderer Wichtigkeit ist, S. 31 ff. eine Transscription derselben, an welche sich eine Vergleichung der in ihnen gefundenen Werte mit den bereits feststehenden der 3sprachigen und andern Inschriften schliesst.

Aus dem Zusammentreffen dieser Werte ergiebt sich die unbedingte Zuverlässigkeit der Syllabare nnd die Berechtigung, dieselben auch in andern Fällen als Entzifferungsmittel zu gebrauchen. Somit bewegen wir uns auf einem durchaus festen Boden und wenn auch im Einzelnen Irrthümer stattfinden können, so sind wir doch so zu sagen vor einer babylonischen Sprachverwirrung gesichert. Weitere Hülfen für die Entzifferung bilden die bildchen Darstellungen, welche die Inschriften begleiten, so wie die geschichtlichen Ueberlieferungen des A. T's. und der Alten. Ausserdem hat auch die freie

Combination des denkenden Gelehrten ihre allerdings stets besonderer Prüfung unterliegende Berechtigung.

Durch den hier vorgelegten Sachverhalt war der Untersuchung ein bestimmter Gang vorgeschrieben. Es handelte sich zunächst darum, diejenigen Zeichen oder Zeichengruppen auszuheben, welche im assyrischen Texte solche Eigennamen darstellen, zu denen sich entsprechende im bereits entzifferten persischen Texte fanden. Auf diese Weise gewann man ein Alphabet oder Syllabar, mit dem man an die übrigen Theile des Textes herantreten konnte. Das Ergebniss dieser Untersuchung war, dass die assyrische Schrift, soweit sie überhaupt Lautschrift ist, sich als eine syllabarische erwies, d. h. sie bezeichnet nicht seinen einzelnen Vocal oder Consonanten, sondern stets einen Consonanten mit dazu gehörigem Vocal, und zwar so, dass für jede mögliche Verbindung ein besondres Zeichen vorliegt, dass also z. B. ka anders als ki als ak als ik u. s. w. bezeichnet wird. Dazu kommen noch Zeichen für Lautverbindungen, wie kam, kas, tur und dgl., so dass derselben eine grosse Menge wird. Eine beträchtliche Anzahl solcher Werte hat Hr. Schrader Ztschrft. des DMS. XXVI. S. 64—78 festgestellt. Daneben aber ergiebt sich nun bei weiterer Prüfung, dass die assyrisch-babylonische Keilschrift nicht nur Laut-, sondern auch Bilderschrift ist, und zwar um die Sache recht verwickelt zu machen, wir finden, dass dieselben Zeichen neben ihrem Lautwert (dem phonetischen) auch noch einen Bildwert (ideographischen) haben, die beide ganz von einander verschieden sind, wie z B. dasselbe Zeichen als Lautwert ă als Begriffswert „Sohn“ bedeutet; und umgekehrt ergiebt sich, dass derselbe Sinnwert in den Inschriften auf doppelte Weise dargestellt wird, einmal durch Lautzeichen und sodann durch Bildzeichen. Endlich, um das Maass voll zu machen, ist es unverkennbar, dass die Lautzeichen polyphone sind, d. h. dass dasselbe Lautzeichen an verschiedenen Stellen verschiedenen Wert hat. — Das sieht nun freilich auf den ersten Blick gar sehr nach einer babylonischen Sprachverwirrung aus, aber die sichere Hand des kundigen Führers weiss uns auch aus diesem Labyrinthe herauszuführen. — Er zeigt uns zunächst, dass die Ideogramme oft dadurch ihre Erklärung finden, dass in den parallelen Texten an der entsprechenden Stelle eine phonetische Umschreibung steht, und dass ferner in den Syllabaren die Bildwerte und die Lautwerte neben einander aufgeführt werden. Da nun aber immer noch im einzelnen Falle ein Zweifel eintreten könnte, ob das vorliegende Zeichen an dieser Stelle ideographisch oder phonetisch zu lesen sei, so ist 1, zu beachten dass eine Anzahl von Zeichen lediglich ideographisch ist, also nicht mit phonetischen verwechselt werden kann; 2, dass nach den Sprachgesetzen bestimmte Silbenfolgen anstössig oder unmöglich sind, und daher sobald eine derartige vorliegt, das betreffende Zeichen offenbar nicht phonetisch, sondern ideographisch gelesen werden muss; 3, dass die Gesetze der Grammatik häufig schon durch sich selbst auf die allein zulässige Lesung hinleiten. — Es bleibt dabei natürlich nicht zu verkennen, dass noch manche schwierige Fälle bestehen, in denen die Entscheidung schwankt, aber das ist offenbar kein Grund, an der ganzen Sache irre zu werden. Davon wird sich jeder überzeugen, der die Fixirung der Laut- und Sinnworte durchgeht, welche Schrader a. a. O. S. 95 ff. aus den trilinguen Inschriften giebt. —

Endlich sind auch die wichtichsten polyphonen Zeichen a. a. O. S. 106—114 zusammengestellt, und ihre Bild- und Lautwerte angegeben. Da stets die B lege beigefügt sind, so ist dem Leser eine fortlaufende Controlle über d Sicherheit der Sache ermöglicht. Von besonderem Werte sind alsdann d Erläuterungen der ideographisch geschriebenen Eigennamen S. 115 ff.

Ist nun die Schrift im Grossen und Ganzen zugänglich gemacht, könne

die Denkmäler gelesen werden: so ist man in der Lage, auch ein Urteil über die Sprache fällen zu können. Die erste Aufgabe ist hierbei die, den Wortvorrat zu sammeln und zu erklären. Da ergiebt sich nun, dass eine grosse Menge von Worten eine ganz nahe Verwandtschaft besonders mit dem Hebräischen zeigt. Schrader führt a. a. O. S. 180 ff. 163 Worte sowol Substantive als Adjective und Verba an, die sich ganz nahe mit entsprechenden hebräischen berühren. Die Menge dieser Worte im Verein mit der Thatsache, dass nur sehr wenige Wurzeln als nicht aus dem Semitischen erklärbar zurückbleiben, liefert den unumstösslichen Beweis, dass wir es hier mit einer semitischen Sprache zu thun haben. Eine Anzahl seltener Worte spricht nicht dagegen, denn einmal findet sich eine solche in jedem semitischen Dialekte, und sodann lassen sich mehrere derselben in verwandten semitischen Wurzeln aufweisen. — Noch mehr aber wächst die Kraft des Beweises, wenn wir sehen, wie auch der innere Bau der assyrischen Sprache ganz und gar semitische Structur zeigt.

Wir finden in der Lautlehre die dem arabischen conforme Unterscheidung der 3 Vocale a, i, u, unter den tenues begegnet uns der geschärfte *T*-Laut (ט), von den Zischlauten kommen ז ס. ש. צ vor, es zeigen sich Spuren einer Unterscheidung der Hauchlaute. Wir finden Assimilationsgesetze, die zwar manches Eigenthümliche haben, aber doch denen in andern semitischen Dialekten analog sind. Die Bildungen des Nomens sind wie in andern semitischen Dialekten einmal solche vom einfachen Stamme theils mit Vocal auf der vorletzten, theils mit Vocal auf der letzten Silbe, ferner solche vom verdoppelten Stamme und endlich solche, die durch Zusätze (vorn, hinten, im Inlaute) entstehen. — Die femininale Geschlechtsendung t (at, it, ut), der Plural ân (vgl. den althebr. pl. im םָ der Adverbia) und i (aus îm verkürzt), die femininalen Plurale ât und ût (vgl. abût die Väter mit אֲבוֹת) sind ganz semitische Endungen. — Der Vocalwechsel innerhalb des Nomens zur Bezeichnung des Nominativs im Gegensatze zum casus obliquus ist ganz dem im Arabischen ähnlich. — Zahlbildung und Bildung der Demonstrative zeigen rein semitischen Typus. In Bezug auf letztere reicht z. B. ein Blick auf die Tabelle anaka ich, attu atti du, su er si sie hin, um jeden einigermassen mit der Sache Vertrauten davon zu überzeugen.

Aus der Syntax sind besonders hervorzuheben die Verbindung im status constructus, die Verstärkung des Verbalbegriffs durch den Infinitivus absolutus, der Mangel einer Copula, der Anschluss des Suffixes an das regierte Nomen bei der Statusconstructusverbindung u. dgl, um jeden Zweifel daran zu benehmen, dass hier eine semitische Sprache vorliege.

So ist denn nach Allem Schrader wolberechtigt in der Vorrede zu dem vorliegenden Werke zu sagen: „Der Zeitpunkt dürfte gekommen sein, da man die Sichel in die Hand nehmen und die zum Schneiden reife Aerndte einsammeln soll", und in dem Buche selbst sich daran zu machen, das A. T. aus den Keilinschriften zu beleuchten.

Und in der That reichlich ist der durch beständige Beifügung der Belege gesicherte Ertrag. —

Zunächst in lexikalischer Beziehung. Eine Menge im Hebräischen seltener oder unverständlicher Worte und Namen findet aus dem Assyrischen ihre Erklärung. Hier ist vor Allem zu erwähnen die überraschende und vollkommen befriedigende Deutung des Worte Habel aus dem im Assyrischen häufigen habal der Sohn. Wie natürlich, dass neben Adam Mensch, Eva Mutter, Kain Seth Spross, Enos Mensch nun auch Habel der Sohn erscheint! — Ferner אֶמֶשׁ im Hebr. selten ist im Assyr. musu, das gewöhnliche Wort für Nacht;

hebr. שֵׂיב, שֵׂיבָה Alter erscheint im assyr. sibu, der Grossvater wieder. Das sonst nur im Hebr. vorkommende אַרְיֵה Löwe, ist im assyr. aria, אַרְבֶּה Heuschrecke in aribi erhalten. Das poet. תְּהוֹם begegnet uns im assyr. tihamtu als gebräuchliche Bezeichnung des Meeres. — Das adv. מְאֹד (sehr), bisher ungenügend aus אוד und Vorsatz מ erklärt, findet aus assyr. maad. viel sein als „Menge" eine gute Etymologie. — Das seltene חָרוּץ treffen wir im assyr. burasu als die gewöhnliche Benennung des Geldes. Dass אֹרֶן Jes. 44, 14 nicht Esche, sondern Ceder ist, geht aus „irini Labnana Cedern des Libanon" hervor. —

In manchen Bildungen wie z. B. עַשְׁתְּרוֹת קַרְנַיִם hat der anscheinende Plural etwas ausserordentlich Störendes, aus dem Assyr. sehen wir, dass die Endung ût (וֹת) als feminale Singularendung vorkommt vgl. ilnut die Gottheit u. a. —

Besonders reiches Licht fällt auf so manche schwierige biblische Namen. — Die mit Vorsatz hi nur im A. T. sich findende Namensform des Tigris חִדֶּקֶל ist auch im assyr. Hidiglat. — Babel im assyr. bab-ilu ist deutlich: die Pforte des El, Niniveh assyr. ninuah ist eine mit vorgesetztem Nun versehene Bildung die mit hebr. נָוֶה Wohnung verwandt ist, Amraphel = amir-pal (letzteres aus habal Sohn s. o. zusammenzogen) bedeutet Gebieter ist der Sohn, Assur ergiebt sich als ursprünglicher Gottesname: der Gütige von אשר ישר gut sein, alsdann übertragen auf die Reichshauptstadt, von dieser auf das Land. Euphrat erscheint nach den Inschriften als der Fluss von Sippora, der Sonnenstadt. Dass vom Namen Benhadad die LXX in υἱὸς Ἄδερ die richtige Schreibung bewahrt haben, ergiebt sich aus assyr. Bin hi dri d. h. Gott (Bin) ist erhaben. Solche Beleuchtung dunkler Worte wird wer das Buch und besonders auch das Glossar durchliest, in reichem Masse finden. —

Aber auch manche sachliche Bereicherung bieten unserm Verständniss des A. T. die Keilschriften. Dass Kusch von Hause aus Meroë, Oberägypten bedeutet, zeigt die constante Zusammenstellung dieses Namens mit Musur (Mizraim) in den Denkmälern. Ebenso findet sich in denselben Javan als die allgemeine Bezeichnung Griechenlands. Sie bestätigen ferner den biblischen Bericht, welcher Gen. 10, 10 ff. den Ursprung des alten Weltreichs nach Babylon verlegt und ein Fortrücken der Macht nach dem nördlicheren Assur meldet; auch darin stimmen die Urkunden mit der Bibel Gen. 10, 11, dass Niniveh auf ihnen als der alte Herrschersitz, Chala als die später erbaute Residenz erscheint. — Dass Arvad in Gen. 10, 15 das phönikische Aradus ist, ergiebt sich aus der Stellung dieses Namens auf dem Sanheribcylinder zwischen Sidon und Gebal. — Ebenso erhellt die Lage von Pethor Num. 22, 5 als unmittelbar am Euphrat aus einer Stelle der Obeliskinschrift des Salmanassar. — Dass die Schreibung Merodach-baladan Jes. 39, 1 der Berodach-Baladan 2 Kön. 20, 12 vorzuziehen ist, beweisen die Keilinschriften, wo der Name Marduk-habal-iddina d. h. „M. schenkte einen Sohn" geschrieben ist. — Wie Jerem. 49, 28, Esra 2, 1 dazu kommen, den Namen des grossen babylonischen Königs: Nebucadnezar zu schreiben, ersehen wir aus dem inschriftlichen Nabiuvkudurriusur d. h. (Nebo Gottesname, verwandt mit hebr. נָבִיא), schütze die Krone; und eben hieraus ergiebt sich, dass Abed nego Dan. 1, 7 ein Schreibfehler für Abed-Nebo ist. — Wie der Obermundschenk 2 Kön. 18, 18 dazu kommt, vor Jerusalem Capitulationsverhandlungen einzuleiten, würde uns immer unverständlich bleiben, wenn wir nicht aus den

Inschriften sähen, dass rab-sak vielmehr der Oberhauptmann bedeutet, und dies Wort im A. T. aus dem Gleichklange hebraisirt ist.

Von einem ganz besondern Wert aber sind die inschriftlichen Denkmäler für die Controlle der biblischen Chronologie. Freilich die erwünschte gegenseitige Beleuchtung und Bestätigung, die wir auf dem Gebiete der Sprache und der geschichtlichen Angaben antrafen, tritt uns hier nicht entgegen. Vielmehr bietet die assyrische Eponymenliste starke Differenzen im Vergleich zur Chronologie der ATlichen Königsbücher. Allein wir haben hier einen Anhaltspunkt für die Entscheidung in dem sogenannten Canon des Ptolemäus. Dieser stimmt, wie sich aus einer Zusammenstellung (S. 332) ergiebt, auf das genaueste mit den assyr. Listen zusammen und es kann daher nicht zweifelhaft bleiben, dass in diesem Falle der Wahrspruch zu Ungunsten der biblischen Chronologie ausfallen müsse. Denn die Differenz mit Oppert durch Annahme einer Unterbrechung der Eponymenliste ausgleichen zu wollen ist einmal von vorn herein ein missliches Unternehmen (s. hierüber Schrader in der DMG. XXV, 449 ff.) und sodann auch nicht einmal ausreichend, um alle Schwierigkeiten zu beseitigen. Es bleibt daher nichts weiter übrig als, die biblische Zeitrechnung nach der dieser Denkmäler zu berichtigen. Wie erstere sich alsdann im Einzelnen gliedert, macht der Vf. durch eine Tabelle S. 297 ff. anschaulich, bei der freilich die Identificirung von Phul und Tiglat-Pileser ein immerhin etwas bedenklicher Punkt bleibt, die aber sonst namentlich mit den Beilagen des Anhanges eine sehr wichtige Grundlage für die weitere Forschung bilden wird.

Wir können diese Besprechung nicht schliessen, ohne dem Verf. zu danken für die reiche Belehrung, die wir aus seinem Werke geschöpft haben, und für den Genuss, den es uns bereitete, als wir so viel Licht über Sprache und Geschichte des A. T's. sich verbreiten sahen.

Pforta. Siegfried.

Bernhard Weiss, Lehrbuch der Biblischen Theologie des Neuen Testamentes. Zweite vollständig umgearbeitete Auflage. Berlin 1873. XIII und 704 S.

Der Hr. Verf., einer der fleissigsten und tüchtigsten Vertreter der s. g. Vermittlungstheologie, hat mit seinem „Lehrbuch der Biblischen Theologie Neuen Test." (1. A. 1868) Glück gehabt. Schon nach vier Jahren erscheint das Werk in zweiter Auflage, formell übersichtlicher und mit Register versehen, auch materiell stark umgearbeitet.

Die Grundansicht des Verf's. von der Biblischen Theologie (S. 1 f.) ist dieselbe geblieben. „Die biblische Theologie des Neuen Test. ist die wissenschaftliche Beschreibung der im Neuen Test. enthaltenen religiösen Vorstellungen und Lehren". Das ist nicht im orthodoxen Sinne gemeint. „Die im N. T. vereinigten Schriften rühren anerkanntermassen von verschiedenen Verfassern und aus verschiedener Zeit her. Nach aller Analogie wird daher eine Mannigfaltigkeit religiöser Vorstellungen und Lehren in ihnen zu erwarten sein. Diess könnte allerdings nicht der Fall sein, wenn die Offenbarung Gottes in Christo ihrem Wesen nach bestände in der Mittheilung einer Summe offenbarter Vorstellungen und Lehren, deren correcte Ueberlieferung dann durch eine schlechthin übernatürliche Einwirkung des Geistes Gottes auf die NTlichen Schriftsteller sichergestellt sein müsste. Unter dieser Voraussetzung ɩtte die biblische Theologie nichts anderes zu thun, als die in freilich ehr zweckwidriger Weise in den verschiedenartigen Schriften des N. T. ɜrstreuten Vorstellungen und Lehren zu sammeln, systematisch zu ordnen ɪd, da dem ersten Blick unstreitig eine gewisse Mannigfaltigkeit sich darietet, die unterschiedslose Einheit und Gleichheit derselben zu erweisen. Die

NTliche Theologie wäre dann nicht mehr eine rein historische Disciplin, sondern eine systematische. Diese systematische Disciplin würde man dann natürlicher als biblische Dogmatik bezeichnen, und diese müsste, wo die Bibel als die alleinige unmittelbare Quelle eines offenbarten Lehrsystems gefasst wird, zugleich unmittelbar die kirchliche sein. Von der altorthodoxen Schriftauffassung aus giebt es ebenso wenig eine biblische Theologie im Unterschiede von der biblischen (oder kirchlichen) Dogmatik, wie es von der negativ kritischen Schriftauffassung aus eine biblische Theologie im Unterschiede von der Dogmengeschichte giebt" (S. 3). Aber, wenn nicht Dogmengeschichte, soll die biblische Theologie doch eine rein historische Disciplin sein. Wie ist es damit zu vereinigen, wenn Weiss von der biblischen Theologie fortfährt: „Dieselbe setzt voraus, dass durch die NTliche Einleitung und die Dogmatik die specifische geschichtliche Bedeutung und der normative Charakter der im N. T. vereinigten Schriften erwiesen ist?" „Nur unter der Voraussetzung, dass die NTliche Einleitung diese Schriften als die ältesten und ursprünglichsten Denkmäler des Christenthums, d. h. zunächst des durch die Erscheinung Christi bestimmten religiösen Bewusstseins und Lebens erwiesen hat, darf man dieselben von den Denkmälern der späteren und abgeleiteten Formen des christlichen Bewusstseins, deren Entwicklung die Dogmengeschichte erzählt, absondern" (S. 2). Um also die biblische Theologie von der Dogmengeschichte abzusondern, sollen wir sie von der Dogmatik und von einer der Dogmatik dienstbaren Einleitungswissenschaft abhängig machen, d. h. ihren rein historischen Charakter thatsächlich aufgeben. Ganz streng will Weiss freilich jene Voraussetzung selbst nicht aufrecht erhalten wissen. In einer Anmerkung fügt er hinzu: „Es versteht sich von selbst, dass hier nur von einem solchen Nachweis in Betreff dieser Schriften im Ganzen und Grossen die Rede sein kann. Es ist damit nicht ausgeschlossen, dass hinsichtlich der Zugehörigkeit einzelner NTlicher Schriften zu diesen Denkmälern Zweifel bestehen bleiben, die aber an sich noch nicht hindern, dieselben in der NTlichen Theologie mit zu behandeln. Wenn es aber freilich nachzuweisen gelänge, dass die Mehrzahl dieser Schriften ihrem Ursprunge nach dem nachapostolischen Zeitalter angehören, so wäre es durchaus unmotivirt, die gleichzeitigen ausserkanonischen christlichen Schriften abgesondert von ihnen zu behandeln und die erste Periode der christlichen Dogmengeschichte mit den jüngsten der NTlichen Schriften abzugrenzen". Zwischen Weiss und den negativen Kritikern handelt es sich also in dieser Hinsicht doch nur um ein Mehr oder Weniger. Selbst den 2. Brief des Petrus und den Brief des Judas hält Weiss für ächt. Aber die Aechtheit der Pastoralbriefe des Paulus wagt auch er (S. 203 f.) nicht zu behaupten. Ist jene Grundvoraussetzung über die NTlichen Schriften nun aber auch nach ihm nicht ausnahmslos durchzuführen, so weiss man gar nicht, wo da die Grenze zu ziehen ist. Durch die Dogmatik, welche bei Weiss immer noch aus der altorthodoxen Schriftauffassung hereinspielt, erhält die biblische Theologie also keinen ganz gesicherten Besitzstand. Warum soll sie da immer noch zu Lehen gehen? „Die NTliche Theologie kann freilich, ohne ihren geschichtlichen Charakter aufzugeben, diesen normativen Charakter der NTlichen Schriften nicht erst erweisen wollen, aber sie muss ihn als durch die Dogmatik erwiesen voraussetzen, wenn sie nicht das Recht einer selbständigen Disciplin neben der Dogmengeschichte aufgeben will". Durch eine unerwiesene Voraussetzung aus der Dogmatik soll der geschichtliche Charakter der biblischen Theologie gewahrt werden? Dur[ch] solche unerwiesene Voraussetzung soll die NTliche Theologie ihre Se[lb]ständigkeit neben der Dogmengeschichte behaupten? Ich meine, u[m] ihren rein geschichtlichen Charakter zu wahren, sollte die biblisch[e]

Theologie des N. T. es gar nicht verschmähen, mit der Dogmengeschichte zusammenzugehen. Als ein besonderer Zweig der Dogmengeschichte steht sie würdig genug da, ist sie nicht mehr eine unsichere Zwittergestalt zwischen Dogmatik und Geschichte. Warum soll die biblische Theologie nicht rein geschichtlich, ohne alle dogmatischen Voraussetzungen verfahren und der Sache selbst vertrauen, dass aus der Lehre des N. T. ein unvergänglicher Gehalt gewonnen wird, welchen dann die Dogmatik zu verwerthen hat? Bei Weiss wird von vorn herein alles so auf Schrauben gestellt, dass es weder gegen die Orthodoxie noch gegen die freie Kritik Stich halten kann. — Von der Theologie sagt Weiss ferner: „Sie hat die individuell und geschichtlich bedingte Mannigfaltigkeit der NTlichen Lehrformen darzustellen, deren Einheit in den heilsgeschichtlichen Thatsachen der in Christo erschienenen Gottesoffenbarung liegt". Aber ist diese Mannigfaltigkeit ohne Gegensatz und Widerspruch zu denken? Wird es da nicht ähnlich geschehen sein, wie die Geschichte der Reformation durch ernste Gegensätze und heisse Kämpfe hindurchgegangen ist, wie in der Geschichte der Philosophie ein System gegen das andre aufgetreten ist? In abstracto muss Weiss (S. 4) selbst die Behauptung Baur's für richtig erklären, eine Verschiedenheit von Lehrbegriffen sei nicht möglich, ohne dass möglicher Weise auch Gegensätze und Widersprüche stattfinden, welche die Einheit des Ganzen aufheben. Gegen solche Disharmonieen, welche auch der Geist des Protestantismus hat ertragen müssen, kann Weiss die NTlichen Schriften nur als „die normativen Urkunden über die Offenbarung Gottes in Christo" voraus geschützt sein lassen. — Endlich erfahren wir über die biblische Theologie des N. T.: „Sie unterscheidet sich von der biblischen Dogmatik dadurch, dass diese der in der h. Schrift beurkundeten Wahrheit einen allgemein gültigen systematischen Lehrausdruck zu geben sucht". So etwas wird man der Dogmatik als solcher zu überlassen haben. Wohl aber darf man bei rein geschichtlicher Haltung der biblischen Theologie, allerdings ähnlich wie in der Dogmengeschichte, auch die sachliche Zusammenstellung der einzelnen Lehren von Gott bis zu den letzten Dingen erwarten, welche bei Weiss ganz fehlt.

Es stimmt zu der Grundvoraussetzung des Hrn. Verf's., dass er für die NTlichen Schriften die Grenze des apostolischen Zeitalters aufrecht erhalten will (§. 2), auch dass er die Einwirkung jüdischer Lehren auf die NTlichen Vorstellungen und Lehren mindestens zurückstellt, auf die Erläuterung der NTlichen Vorstellungen aus den Zeitverhältnissen in den meisten Fällen verzichten will. Selbst das alte Test. soll nur als Ausgangspunct und nur in seiner erst selbst durch die biblische Theologie zu constatirenden Auffassung durch die NTlichen Schriftsteller dafür maassgebend sein können, so dass wir hauptsächlich auf die uns vorliegenden NTlichen Schriften beschränkt bleiben (§. 3). So hält man die biblische Theologie wohl fern von der Dogmengeschichte, aber nur auf Kosten ihres rein geschichtlichen Charakters.

Der erste Theil (S. 31—112) behandelt die Lehre Jesu nach der ältesten Ueberlieferung. Mit Recht hat Weiss sich nicht dazu verstehen können, aus synoptischen und johanneischen Formeln ein Lehrsystem Christi zusammenzubauen. Er hält sich hier nur an die synoptischen Evangelien, deren Quellenverhältniss er nach der, schliesslich in dem Werke über das Marcusevangelium (1872) dargelegten, Ansicht (s. Z. f. w. Th. 1872. IV. S. 587 f.) voraussetzt. Das Johannes-Evg. soll wenigstens nicht die älteste Ueberlieferung von der Lehre Jesu enthalten (S. 36). Doch werden wir schon in dem Vorwort darauf hingewiesen, dass auch seine Christusreden im tiefsten Grunde mit dem synoptischen zusammenklingen. Wie ist das nur möglich, wenn doch, wie Weiss selbst nicht leugnen kann, in den synoptischen Christusworten kein göttliches, sondern ein menschliches Bewusstsein hervortritt?

Der zweite Theil (S. 13—195) stellt den urapostolischen Lehrtropus in der vorpaulinischen Zeit dar. Woher will Weiss denselben kennen? Zunächst aus den (vorzugsweise petrinischen) Reden in dem ersten Theile der Apostelgeschichte, von welchen er voraussetzt, dass sie aus einer glaubwürdigen christlichen Quelle wesentlich treu herübergekommen sind. Dagegen hat die Kritik viel zu erinnern. Vollends kann sie auf eingehende Widerlegungen verweisen, wenn Weiss (S. 116) als die Hauptquelle für den petrinischen Lehrbegriff, wenigstens in seiner der vorpaulinischen Zeit angehörigen Entwickelungsform, den ersten Petrusbrief nennt, welcher ächt und kein Nachklang paulinischer Briefe sei. Und es hört in der That alles auf, wenn Weiss (S. 120) als dritte Quelle des urapostolischen Lehrbegriffs in seiner ältesten Form den Brief des Jakobus nennt, welcher die paulinische Lehre weder bekämpfe noch auch nur kenne und berücksichtige. Da mag er im Vorworte noch so sehr versichern, er habe diese Darstellung gegeben, „nicht weil ich auf meinen mehr abweisend verurtheilten, als ernstlich geprüften Ansichten über die Zeitverhältnisse des ersten Petrus- und Jakobsbriefs eigensinnig beharre, sondern weil ich diese Schriften geschichtlich nicht anders begreifen kann, und weil meine Darstellung ihrer Lehranschauung beweist, dass sie noch keinerlei Einwirkung des Paulinismus zeigen". Diese Ansicht wird er auch ferner für sich allein behalten, und dieser Theil seines Werks ist wirklich auf reinen Sand gebaut. In Hinsiht des Jakobusbriefs hat diese Zeitschrift schon das Ihrige gethan, in Hinsicht des ersten Petrusbriefs wird sie vielleicht Weiteres thun.

Der dritte Theil (S. 196—466) behandelt den Paulinismus. Hier erhalten wir bei Paulus selbst eine Mannigfaltigkeit der Formen. Die älteste heidenapostolische Verkündigung Pauli (S. 208—223) will Weiss erkennen theils aus der Rede zu Athen in der Apostelgeschichte, theils aus den beiden Briefen an die Thessalonicher, bei welchen die gegen den zweiten allein erhobenen Zweifel wesentlich auf Missdeutungen der apokalyptischen Stelle beruhen sollen (S. 201). In dieser Zeit seines Lebens stand dem Paulus noch kein anderer Gegensatz gegenüber, als das feindselige, ihn verfolgende und verleumdende Judenthum. Das ist zum Theil auch meine Ansicht. Aber was wir (S. 217) über die paulinische Apokalypse lesen, scheint mir mit der Herleitung des Pseudo-Messias aus dem Judenthum auf den ganz heidnischen Antichrist 2 Thess. 2 gar nicht zu passen. Dann wird das Lehrsystem der vier grossen Lehr- und Streitbriefe behandelt (S. 224—405.) Man kann hier den Zusammenhang der Sünde mit der *σάρξ* nicht genügend anerkannt (S. 240 f.), die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* nicht richtig erklärt finden (S. 255) und sonst manche Ausstellungen machen, wird aber die grosse Sorgfalt des Hrn. Verf's. nicht leugnen können. Bezeichnend ist es wohl, dass bei der Taufe (S. 324 f.) das eigenthümliche *βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* 1 Kor. 15, 29 ganz übergangen wird. „In diesen vier Briefen, welche von jeder besonnenen Kritik als unzweifelbar ächt betrachtet werden, hat Paulus den ganzen Reichthum seiner Lehre entfaltet, wie der Kampf mit der judaistischen Opposition ihn nöthigte, und seine Eigenthümlichkeit ihn befähigte, denselben speculativ tiefer zu begründen und dialektisch nach allen Seiten zu vertheidigen". Allein schon aus den vier Hauptbriefen soll es sich doch ergeben, dass die Ausgestaltung seiner Lehre, wie sie sich in diesen Kämpfen ausbildete, keineswegs für ihn die einzig mögliche, den ganzen Umfang seines Bewusstseins ausdrückende war (S. 202). Der dritte Abschnitt (S. 406—445) enthält die Fortbildung des Paulinismus in den Gefangenschaftsbriefen, an die Kolossser (u. Philemon), Ephesier, Philipper. Eigenthümlich soll allen vier Gefangenschaftsbriefen zunächst das Zurück-

treten der Antithese gegen den Judaismus sein, welche Weiss auch in dem Philipperbriefe nicht finden kann. „Das Auftreten der neuen Weisheitslehre machte es nothwendig, diejenigen Seiten des Paulinismus weiter zu entwickeln, auf welchen auch in der evangelischen Heilswahrheit die unerschöpflichen Tiefen einer jedes wahre Erkenntnissstreben befriedigenden Weisheit sich aufthaten“. Sinnend soll sich der gefangene Apostel in die letzten Gründe der von ihm verkündigten Heilswahrheit versenkt, aber auch der unfruchtbaren Askese, zu welcher die judenchristliche Theosophie hinneigte, die Spitze geboten haben (S. 203). Es fragt sich, ob die Briefe an die Philipper und an Philemon auf solche Weise mit den Briefen an die Kolosser und Ephesier zusammengefasst werden können, ob nicht schon diese Briefe uns über den ächten Paulus hinausführen. Das kann Weiss selbst nicht verkennen bei den drei s. g. Pastoralbriefen, deren Abfassung er nicht dem Paulus selbst zuschreiben kann (S. 203 f.). Dieselben bilden also viertens nur einen Anhang zu der ächten Lehre des Paulus (S. 446—466).

Der vierte Theil (S. 467—684) behandelt den urapostolischen Lehrtropus in der nachpaulinischen Zeit. Den Anfang macht der Hebräerbrief als eine gereifte Frucht des urapostolischen Judenchristenthums, was ich nicht zugeben kann. Es folgen der zweite Petrus-, der Judasbrief und die Apokalypse, welche nur wahrscheinlich von dem Apostel Johannes herrühren soll. Bei derselben sucht Weiss (S. 545 f.) namentlich im Gegensatze gegen meine Abhandlung über Nero den Antichrist (Z. f. w. Th. 1869 IV. S. 421 f., vgl. auch 1871. I. S. 30 f.) die Vorstellung eines leibhaftigen Nero redivivus fernzuhalten, was ich Andern zu beurtheilen überlasse. Ferner folgen die geschichtlichen Bücher, und zwar erstens die judenchristlichen Evangelien des Marcus und des Matthäus, die Lucasschriften, endlich die johanneische Theologie, deren besondre Darstellung (1862) in dieser Zeitschrift (1863. I. S. 96 f. II. S. 214 f.) eingehend beleuchtet worden ist.

Das wäre in kurzem Ueberblick „die individuell und geschichtlich bedingte Mannigfaltigkeit der NTlichen Lehrformen, deren Einheit in den heilsgeschichtlichen Thatsachen der in Christo erschienenen Gottesoffenbarung liegt“. Diese Verschiedenheit erscheint hier aber mehr begründet „in der Individualität der Einzelnen oder ganzer Richtungen, welche in Christo die volle Befriedigung ihrer verschiedenen religiösen Bedürfnisse fanden“, als „in der fortschreitenden geschichtlichen Entwickelung, in welche das einmal in der Welt erschienene Heil behufs seiner vollen Verwirklichung in derselben nach ihrem allgemeinen Lebensgesetz eingehen muss“ (S. 3). Wir haben in dieser Darstellung überhaupt mehr Mannigfaltigkeit als Entwickelung, welche mit innern Krisen und Kämpfen einem höheren Ziele zustrebt.

Was ist das Ergebniss der hier geschilderten Mannigfaltigkeit? Können 1 Petri und der Jakobusbrief schon der vorpaulinischen Zeit angehören, so kommen wir nicht bloss um den innern Gegensatz des Paulinismus und des Anti-Paulinismus im Neuen Test., welchen auch der Jakobusbrief beurkundet, hinweg, sondern wir sind auch, wie man aus 1 Petri sehen kann, vor Paulus im Grunde schon ebensoweit als nach Paulus. Diese Mannigfaltigkeit ist wohl gegensatzlos, aber auch im Grunde ziellos, weil ihr der innere Trieb der Entwickelung fehlt. Kurz, eine rein geschichtliche Darstellung der NTlichen Lehre in ihrer Urgestalt, Entwickelung und Vollendung erhalten wir hier nicht, wohl aber eine fleissige und sorgfältige Darstellung der NTlichen Lehre in gegensatzloser Mannigfaltigkeit, wie sie die heutige Vermittlungstheologie allein zugeben kann. Für unsre Vermittlungstheologie hat Weiss eine hervorragende Leistung gegeben. A. H.

Clementis Romani epistulae ad. ipsius codicis Alexandrini fidem ac modum repetitis curis edidit Constantinus de Tischendorf. accedit tabula. Lips. 1873. 4. XX et 44 pagg.

Nach Tischendorf's Facsimile-Ausgabe der beiden Clemens-Briefe (1867) hat J. B. Lightfoot mit höchst genauer Kenntnissnahme der einzigen Handschrift eine sorgfältige Ausgabe verfasst (1869). Ueber beide Arbeiten wie über die Ausgabe von J. C. M. Laurent hat der Unterz. eingehenden Bericht erstattet in der Abhandlung: Die beiden Briefe des Clemens von Rom und die neuesten Bearbeitungen (Z. f. w. Th. 1870 IV. S. 394—419). Ich urtheilte, dass Lightfoot den handschriftlichen Thatbestand doch mitunter richtiger als Tischendorf angegeben habe. Lipsius (in der Academy, Nr. 10, July 9, 1870 p. 255 sq.) fand von dem englischen Herausgeber gar etwa 20 Stellen bei Tischendorf verbessert. Dieser hat sich nun in einer zweiten, wohlfeilen Ausgabe hauptsächlich mit Lightfoot auseinandergesetzt.

In einigen Fällen muss Tischendorf selbst die Lightfoot'schen Berichtigungen anerkennen. nämlich I, 35 p. 39, 23 (meiner Ausgabe, 1866) σώματος μου, c. 39 p. 43, 15, 16 σητον τροπος, c. 43, p. 48, 8 προε . . nicht προς . . . ., c. 57 p. 60, 21 προειλα . . . ., nicht προσιλα . . . In andern Fällen vertheidigt Tischendorf seine bisherigen Angaben, mitunter mit dem glaubwürdigen Zeugniss von Will. Wright. Aber I, 24 p. 29, 9 finde ich die Vertheidigung schwach. Die Hs. soll bieten

Ιδωμεν αγαπητοι την κατα καιρ[ον]
γινομενην αναστασιν· ημερ[α και]
νυξ· αναστασιν ημιν δηλουσ[ιν]
κοιμαται η νυξ· ανισταται η ι[
5. η ημερα απειαιν. νυξ· επερ[χεται]

In Z. 4 will Tischendorf immer noch nach dem letzten η den ersten Theil eines zweiten η wahrnehmen, muss also ergänzen: ανίσταται ἡ [ἡμέρα], ἡ ἡμέρα ἄπεισιν κτλ. Lighfoot konnte nur einen Strich, welcher auch der Anfang eines μ sein kann, entdecken, ergänzt also mit wohlberechtigter Berufung auf den Parallelismus: ἀνίσταται ἡ ἡ[μέρα], ἡμέρα ἄπεισιν, wie auch ich herausgegeben habe. Tischendorf weiss dagegen nichts weiter zu sagen, als Quod de parallelismo an recte senserit, dubito. Der Augenschein lehrt hier das Richtige.

Der dem Abdruck vorausgeschickte Commentarius bietet nicht viel Neues. Tischendorf hat sich auch nicht einmal die Mühe gegeben, von der letzten Arbeit des Unterz nur Kenntniss zu nehmen. Bei I, 38 p. 42, 13 tadelt er immer noch meine frühere Herstellung: ὁ ἁγνὸς ἐν τῇ σαρκὶ καὶ [αὐτὸς] μὴ ἀλαζονευέσθω, welche ich schon öffentlich berichtigt habe.

Bei weniger ungünstigen Gelehrten werden meine Bemühungen hoffentlich nicht so sehr übersehen werden.

Sonst ist es ganz nützlich, den handschriftlichen Thatbestand zu allgemeinerer Kenntniss zu bringen. A. H.

Miscelle.

In der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Bd. XXVI. veröffentlicht Hr. Prof. Schlottmann unter andern S. 411 eine moabitische Inschrift, welche auf die Gottesverehrung Bezug zu haben scheint, so dass es angezeigt sein dürfte, dieselbe auch hier vor den Freunden des A. Test. zu besprechen. Sie befindet sich auf einer Urne, wahrscheinlich Hängelampe, und besteht aus zwei Zeilen, deren eine um den Hals des Gefässes herumläuft, während die zweite tiefer unten angebracht ist. Hr. Schlottmann hat

den Anfang jeder Zeile herausgefunden, auch die Buchstaben d. i. Consonanten, was zum Theil seine Schwierigkeiten hatte, richtig bestimmt. Nach dem Verständnisse des Unterz. trennt sich die scriptio continua in Worte und lautet das Document, wie folgt:

מַתַּן לְרָשָׁע חָאךְ עָהָא
יֵאת וְיִחַד לְמַשָּׂא רֵעָךְ:

Geschenk vom Frevler hat er verspottet, verlacht;
er komme und freue sich der Gabe deines Freundes.

Auf dem Boden des Gefässes stehen die Buchstaben מעשי *mein Werk*, und innerhalb dieser Gruppe umschliesst ein kleiner Kreis die Figur Δ, welche Schlottmann wohl mit Recht als die Chiffre des Künstlers betrachtet. Dieser, von welchem auch die Legende herrührt, scheint in ריעך denjenigen anzureden, der ihn mit Anfertigung dieser Urne beauftragt hat. Eben diese ist auch die Gabe (משא); da Subject der Zeitwörter nur Gott, ein Gott sein kann, so sehen wir in der Hängelampe (vgl. z. B. 1 Sam. 3, 3) ein Weihgeschenk, bestimmt dasselbe für eine Andachtsstätte, gestiftet vielleicht in eine Privatcapelle (Richt 17, 5) des Bestellers.

Anlangend den sprachlichen Thatbestand, so ist חאך das Perfectum der aram. Wurzel חוך *irridere* (s. z. E. *Fürst*, Perlenschnüre S. 4, 11), mit deren Pahel 2 Sam, 2, 14 שַׂחֵק übersetzt wird (s. weitere Belege bei Levy, Chald. Wörterbuch). עהא seinerseits combinire man, wozu die Verwandtschaft der Begriffe räth, mit قهقه *laut lachen*: die zwei Wörter treten wie z. B.: Ps. 2, 4 שחק und לעג, übrigens als Transitiva, neben einander. In Z. 2 punctiren wir יֵאת von אתה vgl. Jes. 41, 25. Wohin er kommen soll, ist durch die Fortsetzung an die Hand gegeben, wenn man auch למשא ריעך bloss von יחד abhängen lässt; jedoch könnte nach Analogie von Jes. 26, 11 (vgl. 23, 12 und auch יבשו יבאו 45, 24) ויחד als untergeordnet aufzufassen sein, so dass nur יאת sich mit למשא verbände (vgl. z. B. Hoh. L. 4, 16: יבא דודי לגנו). Dieses משא selbst bildet nicht etwa als von נשא *nehmen* herstammend zu מתן einen Gegensatz, sondern bedeutet von נשא *erheben* her ungefähr was תְּרוּמָה *Abgabe, die erhoben wird*, schuldige Gabe. Die Wortwahl kann der Schreiber desshalb so getroffen haben, weil es bestellte Arbeit ist, oder auch nur der Abwechslung halber, indem משא einfach für מַשְׂאֵת stände. Ob 2 Chron. 17, 11 משא *Geschenk* etc. bedeute, darf mindestens gefragt werden.

Das Opfer der רשעים, heisst es Spr. 21, 27, *ist ein Gräuel*; und 2 Mos. 20, 24 gelobt Gott seinem Volke: *Wo immer du meinen Namen nennen wirst* (תַּזְכִּיר) *werde ich zu dir kommen* u. s. w. Kraft der Perfecta in Z. 1 handelt es sich vermuthlich um eine Einzelthatsache. Opfer des Frevlers vielleicht Nationalfeindes, nahm Gott nicht an: er unterlag im Streite, im Gerichte Gottes; und die Dankbarkeit soll durch das Weihgeschenk bezeugt werden.

F. Hitzig.

Programm
der
Teylerschen Theologischen Gesellschaft
zu Haarlem.
für das Jahr 1873.

Am 8. dieses Monats fand die jährliche Sitzung statt der Mitglieder der ersten Abtheilung der TEYLERSCHEN STIFTUNG.

Da die Preisfrage des vorigen Jahres unbeantwortet geblieben war, so konnte man sofort zur Wahl einer neuen schreiten. Das Ergebniss der Besprechungen war, dass man beschloss die folgende Frage zu stellen:

„Was lehrt die Völkerkunde auf ihrem gegenwärtigen Standpunkt über die Anlage des Menschen zur Religion?“

Noch fand man sich veranlasst *für diesmal* eine zweite Frage zur Preisbewerbung anzubieten; sie fordert:

„Eine Geschichte und Kritik der Maxime: die freie Kirche im freien Staat.“

Zugleich wiederholt die Gesellschaft die schon für das Jahr 1871 ausgesetzte, aber nicht beantwortete Frage, wobei gefordert wurde:

„Eine Abhandlung über das Verhältniss der Dogmen der protestantischen Kirchengemeinschaften zu dem Paulinischen Lehrbegriff.“

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von *f* 400 an innerem Werth.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten mit einer andern Hand als der des Verfassers geschrieben, vollständig eingesandt werden, da keine unvollständige zur Preisbewerbung zugelassen werden. Die Frist der Einsendung ist auf 1. Januar 1874 anberaumt. Alle eingeschickte Antworten fallen der Gesellschaft als Eigenthum anheim, welche die gekrönte, mit oder ohne Uebersetzung, in ihre Werke aufnimmt, sodass die Verfasser sie nicht ohne Erlaubniss der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht gekrönten Antworten nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verschweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letzten Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: Fundatiehuis van wijlen den Heer P. TEYLER VAN DER HULST, te Haarlem.*)

---

*) In dem Programm der Haager Gesellschaft z. V. d. Chr. Rel. f. 1872, in dieser Zeitschrift 1873. I. S. 159. Z. 11 v. u. l. vierhundert Gulden statt: viertausend Gulden. A. d. H.

Druck der Heynemannschen Buchdruckerei in Halle.

XVI.

Der alte und der neue Glaube,

nach den neuesten Schriften von D. F. Strauss und Lagarde

geprüft

von

A. Hilgenfeld.

I.

Das neueste Buch von D. F. Strauss: „der alte und der neue Glaube, ein Bekenntniss“, 1872, ist gar bald in dritter, nun schon in vierter Auflage mit einem „Nachwort als Vorwort zu den neuen Auflagen“ (1873) erschienen, auf alle Fälle eine wichtige Zeiterscheinung, welche in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“ nicht unbeachtet bleiben darf. Strauss tritt hier ja nicht bloss für sich selbst auf, sondern redet mit einem bedeutsamen „Wir“ im Namen jener Tausende, ja mehr als Tausende, welche in unsern Tagen mit dem Christenthum gebrochen haben. Wir erhalten hier nicht bloss sein eigenes Bekenntniss, sondern das Gesammtbekenntniss unserer nicht mehr christlichen Zeitgenossen. Schleiermacher hat einst „über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ geschrieben, um Religion und Christenthum wieder zu Ehren zu bringen. Strauss schreibt sein Bekenntniss vielmehr, um die gebildeten Verächter des Christenthums in dieser Richtung erst recht zu befestigen und weiter zu führen. Auch wer sich nicht in jene „Wir“ einschliesst, wird das Bekenntniss eines so bedeutenden und einflussreichen Mannes ernstlich und wahrheitsliebend zu prüfen haben.

Der alte Glaube wird uns in den beiden Hauptfragen vorgeführt: „Sind wir noch Christen?“ (S. 13—94) und:

„Haben wir noch Religion?“ (S. 95—147). Die zweite Frage wird nicht so rundweg verneint wie die erste. Dann lernen wir den neuen Glauben kennen durch Erörterung der beiden weitern Fragen: „Wie begreifen wir die Welt?“ (S. 148—228) und: „Wie ordnen wir unser Leben?“ (S. 229—374).

I. Die Frage: „Sind wir noch Christen?“ verneint Strauss zuerst im Sinne des altkirchlichen Glaubens, in welchem Sinne niemand ihre Bejahung durch diese Zeitschrift erwarten wird. Er legt das apostolische Symbolum zu Grunde, welches doch erst seit dem Ende des zweiten bis zum Ende des vierten Jahrhunderts allmälig zu Stande gekommen ist. Volle anderthalb Jahrhunderte hat die Christenheit dieses Bekenntniss in seiner vorliegenden Gestalt noch nicht gehabt, und länger als zwei Jahrhunderte hat es weiter gedauert, bis dasselbe endlich seine feste Gestalt erhielt. Da wird die heutige Christenheit wohl das Recht haben, das altkirchliche Bekenntniss wieder frei zu gestalten und auf seine einfachen Grundgedanken zurückzuführen.

So mögen wir denn auch Schleiermacher's System, welches Strauss (S. 42f.) abermals beleuchtet, in seiner vorliegenden Gestalt immerhin fallen lassen, weil wir dasselbe nicht für die letzte Frucht des christlichen Geistes zu halten brauchen.

Auf Schleiermacher ist Strauss mit seinem „Leben Jesu“ gefolgt. Zu der durch dieses Buch gewirkten Stellung der Streitfrage leitet Strauss (S. 47) über mit den Worten: „Dass die Frage nach der Wahrheit des Christenthums sich zuletzt zu der nach der Persönlichkeit seines Stifters zugespitzt hat, der Entscheidungskampf der christlichen Theologie auf dem Felde des Lebens Jesu ausgefochten werden musste, kann zunächst Wunder nehmen, ist aber doch ganz in der Ordnung.“ Im Christenthum ist der Stifter zugleich der vornehmste Gegenstand der Religion, die auf ihn gegründete Glaubenslehre verliert ihren Boden, sobald sich ergibt, dass ihm persönlich diejenigen Eigenschaften nicht zu-

kommen, die ein Wesen haben muss, das Gegenstand der Religion sein soll. Im Grunde hat sich diess zwar längst ergeben; denn Gegenstand der Religion, der Anbetung kann nur ein göttliches Wesen sein, und als solches den Stifter des Christenthums zu betrachten, haben Denkende längst aufgehört. Nun sagt man aber, das habe er selbst auch niemals verlangt, seine Vergottung sei erst später in der Kirche aufgekommen, und wenn wir ihn ernstlich als Menschen betrachten, stellen wir uns auf den Standpunct, den er selber eingenommen habe. Aber gesetzt auch, damit hätte es seine Richtigkeit, so ist doch die ganze Einrichtung unsrer Kirchen, der protestantischen wie der katholischen, nun einmal auf jenen andern Standpunct berechnet; der christliche Cultus, dieses Gewand, für einen Gottmenschen zugeschnitten, wird schlotterich und verliert alle Haltung, sobald es einem blossen Menschen umgelegt wird" (S. 48f.) Aber Paulus, die drei ersten Evangelisten u. s. w. sind doch, was Strauss am allerwenigsten leugnen wird, noch ohne die Gottheit Christi ausgekommen, Ein Christenthum, welchem die Gottheit Christi fehlte, hat anderthalb Jahrhunderte lang in der Kirche Geltung behalten. Wenigstens der protestantische Cultus hat sich mit einer menschlich-geschichtlichen Auffassung Christi ganz gut vertragen.

Strauss (S. 49) sagt selbst: „wer weiss? Christus war, wenn auch blosser Mensch, doch vielleicht derjenige, an welchen die Menschheit zur Vollendung ihres innern Lebens mehr als an irgend einen andern gewiesen bleibt?" Das können uns freilich nur die Nachrichten über sein Leben sagen. Aber nach Strauss ist „unter den Theologen, die in der Wissenschaft zählen, heute keiner mehr, der irgend eines unsrer vier Evangelien für das Werk seines angeblichen Verfassers, überhaupt eines Apostels oder Apostelschülers hielte. Die drei ersten sammt der Apostelgeschichte gelten als tendenziöse Compilationen aus dem Anfang, das vierte, seit Baur's epochemachender Forschung, als eine dogmatische Composition aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts nach Christus. Die Ten-

denz der ersteren bestimmt sich nach der verschiedenen Stellung, die ihre Verfasser (und in zweiter Linie ihre Quellen) in dem Streite zwischen Judenchristenthum und Paulinismus genommen hatten. Das Dogma, das der vierte Evangelist in seiner Erzählung durchzuführen sich vorsetzte, ist die Auffassung Jesu als des fleischgewordenen Logos der alexandrinischen Philosophie" (S. 41). In Hinsicht der biblischen Kritik darf ich mich wohl freuen, dass Strauss (S. 41) den neuerdings beliebten Sturmlauf gegen die apostolische Abfassung der Johannes-Apokalypse nicht mitmacht, somit den Johannes als Apostel Kleinasiens gelten lässt. Auch finde ich meine in der „Geschichte Jesu von Nazara" so lebhaft bestrittene Nachweisung von particularisitschen und universalistischen Bestandtheilen in dem ersten Evangelium bei Strauss (S. 54) thatsächlich anerkannt. Aber mit den kanonischen Evangelien steht es, meine ich, doch nicht ganz so schlimm. Das kanonische Matthäus-Evangelium, welchem eine apostolische Quellenschrift zu Grunde liegt, ward bald nach der Zerstörung Jerusalems verfasst, darauf das römische Marcus-Evangelium, etwa 100 u. Z. das paulinische Lucas-Evangelium, endlich um 140 das der Gnosis verwandte Johannes-Evangelium. Lassen wir nun auch das letztgenannte Evangelium für das Leben Jesu ganz bei Seite, so muss doch von den drei ersten Evangelien Strauss selbst (S. 51) sagen, der wirkliche Jesus könne, wenn irgendwo, nur in ihnen zu finden sein; hier habe man noch an Ort und Stelle gesammelte Erinnerungen an ihn.

Aber ist das, was wir auf solchem Wege von Jesu wissen, auch genug zu einer Antwort auf die Frage: „ob Jesus vielleicht als geschichtlicher Mensch ein solcher gewesen, von dem unser religiöses Empfinden noch immer bedingt ist, an den die Menschheit zur Vollendung ihres innern Lebens mehr als an irgend einen andern ihrer grossen Männer gewiesen bleibt?" Strauss (S 76) meint vor allem sagen zu müssen, dass wir zu diesem Endzwecke viel zu wenig Zuverlässiges von Jesu wissen. Die Evangelisten haben sein Lebensbild so

dick mit übernatürlichen Farben überstrichen, durch sich kreuzende Tendenzlichter so verwirrt, dass die natürlichen Farben, die ursprüngliche Beleuchtung nicht mehr herzustellen sind. „Alle Bemühungen neuester Bearbeiter des Lebens Jesu, so ruhmredig diese auch auftreten mögen, an der Hand unserer Quellenschriften eine menschliche Entwickelung, ein Werden und Wachsen der Einsicht, eine allmälige Erweiterung des Gesichtskreises bei Jesu nachzuweisen, geben sich durch den Mangel jeder Handhabe in den Urkunden (ausser jener allgemeinen Phrase in der Kindheitsgeschichte des Lucas), die Nothwendigkeit der willkürlichsten Umstellung ihrer Berichte, als apologetische Künsteleien ohne jeden historischen Werth zu erkennen" (S. 77). Worauf dieses Urtheil zielt, wissen die Leser dieser Zeitschrift (1871, IV. S. 576f., 1872. I. S. 88f., II. S. 247f.) ohne weiteres. Strauss findet es jedoch nicht bloss in ein unerhellbares Dunkel gehüllt, wie Jesus geworden, indem er nur beiläufig (S. 252) den Zusammenhang des ursprünglichen Christenthums mit dem Essenismus als „eine ebenso unabweisliche wie unerweisliche Voraussetzung" bezeichnet. Auch was Jesus geworden und schliesslich gewesen, trete keineswegs bestimmt zu Tage. „Wir sind ja nicht einmal sicher, ob er nicht schliesslich an sich und seiner ganzen Sache irre geworden ist. Wenn er am Kreuze die bekannten Worte gesprochen hat: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? so ist er es geworden. — Wie gesagt, die Sache steht nicht fest; aber eben dass im Leben Jesu so Vieles und Wesentliches nicht feststeht, dass wir weder darüber im Klaren sind, was er eigentlich gewollt, noch wie und in welchem Umfang er es gewollt hat, das ist das Missliche. Es lässt sich vielleicht ausmachen; aber dass es erst ausgemacht werden soll, dass statt der unmittelbaren Gewissheit des Glaubens uns am Ziele weitaussehender kritischer Untersuchungen höchstens Wahrscheinlichkeit in Aussicht gestellt wird, verändert die ganze Lage der Sache. An wen ich glauben soll, an wen ich mich auch nur als ein sittliches Vorbild anschliessen soll, von dem muss

ich vor allem eine besimmte, sichere Vorstellung haben. Ein Wesen, das ich nur in schwankenden Umrissen sehe, das mir in wesentlichen Beziehungen unklar bleibt, kann mich zwar als Aufgabe für die wissenschaftliche Forschung interessiren, aber praktisch im Leben mir nicht weiter helfen" (S. 77. 78f.). Unsereiner legt mit Paulus, welcher kein Augenzeuge Jesu gewesen ist, nicht solches Gewicht darauf, Jesum nach dem Fleische zu kennen (2 Kor. 5, 16). Wir halten uns vielmehr an den Christus, welcher wohl im jüdischen Lande, in jüdischer Gestalt begonnen hat, aber nur um dann siegreich durch die Geschichte zu schreiten. Uns genügt es, wenn wir den geschichtlichen Jesus als den Träger des höchsten Princips der Religion erkennen.

Nach Strauss (S. 79f.) ist freilich das, was wir noch verhältnissmässig am sichersten von Jesu wissen, „etwas, das wir als zweiten und entscheidenden Grund dafür anführen müssen, warum er, wenn wir der Wissenschaft ihr Recht über ihn lassen, der Menschheit, wie sie unter dem Einfluss der Bildungselemente der neuen Zeit sich entwickelt hat, als religiöser Führer von Tag zu Tage fremder werden muss". Der Vorschrift Jesu Mt. 7, 12: „Was ihr wollt, dass euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen auch", kann auch Strauss (S. 235) seine Zustimmung nicht versagen, und darauf, dass er mehr dergleichen Vorschriften gegeben, beruht auch für ihn eine gewisse Auctorität Jesu. Dennoch will er (S. 83) denen nicht beistimmen, welche Jesum denjenigen nennen, „der, so mancher andern Vorschriften vom höchsten Werthe nicht zu gedenkeu, die Grundsätze der Nächstenliebe, der Erbarmung, ja der Feindesliebe, der Brüderlichkeit unter allen Menschen durch Lehre und Beispiel zuerst in der Menschheit angepflanzt hat", die da sagen: „wer auch nur zu diesen Grundsätzen sich bekennt, bekennt sich noch zu ihm und zum Christenthum". Strauss giebt zur Antwort: „dessen schönste Zierde, der höchste Ruhm seines Stifters bleiben sie (jene Grundsätze) gewiss; aber sie sind ihm weder ausschliesslich eigen, noch fallen sie mit ihm dahin. Milde und Erbarmen

nicht bloss gegen alle Menschen, sondern gegen alle lebenden Wesen, hat schon fünf Jahrhunderte vor der christlichen Zeitrechnung der Buddhismus empfohlen". In der Behandlung der Thiere soll der Buddhismus gar mehr gethan haben, als das Christenthum (S. 247). Freilich hat der Buddhismus geboten, nichts zu tödten, was Leben hat, also weder ein Ungeziefer umzubringen noch ein Rind zu schlachten. Aber ist das ein Vorzug vor dem Christenthum? Mir scheint der christliche Grundsatz allgemeiner Menschenliebe gerade die richtige Mitte zu halten zwischen der mehr oder weniger auf die Volksgenossen beschränkten Nächstenliebe des Heidenthums und des Judenthums und der auf alle Animalien ausgedehnten Nächstenliebe des Buddhismus. Strauss fährt (S. 83) fort: „Dass die Vorschrift der Nächstenliebe der Inbegriff des ganzen Gesetzes sei, hat unter den Juden selbst bereits ein Menschenalter vor Jesus der Rabbi Hillel gelehrt. Dass wir auch Feinden helfen sollen, war schon zur Zeit Jesu Grundsatz der Stoiker. Und ein Menschenalter nach ihm, doch gewiss unabhängig und ganz aus Principien der stoischen Schule heraus, hat Epiktet alle Menschen Brüder genannt, weil alle Gott zum Vater haben. Diese Erkenntniss liegt so sehr auf dem Entwicklungswege der Menschheit, dass sie an gewisen Stellen desselben nothwendig und nicht bloss von Einem gefunden werden musste". Gewiss. Aber erst durch das Christenthum ist diese Erkenntniss Allgemeingut der Menschheit geworden. Schon als Träger dieses weltgeschichtlichen Princips kann Jesus die Vergleichung mit Buddha bei Strauss (S. 59 f.) wohl vertragen.

Freilich auch gerade in demjenigen, was der Menschheit unserer Zeiten immer fremder wird, stellt Strauss (S. 61 f.) die beiden Religionsstifter des Buddhismus und des Christenthums zusammen. „Ein schwärmerischer weltablehnender Zug indessen war beiden Religionsstiftern gemein, wenn er auch bei beiden nicht die gleiche Wurzel hatte. Çakjamuni war Nihilist, Jesus Dualist; der erstere strebte aus dem Leben mit seinem Leide, worin er nur eine Folge der Begier und Daseinslust sah, mittelst der Abtödtung dieser Lust

in das Nirvana, das schmerzlose Nichts zurück; der Andre hiess die Seinigen vor allem nach dem Reiche Gottes trachten, sich unvergängliche Schätze im Himmel, nicht vergängliche auf der Erde sammeln, er pries die glücklich, die jetzt arm und gedrückt sind, weil ihrer um so grösserer Lohn im Himmel warte". Strauss (S. 80 f.) erklärt Jesum geradezu für einen Schwärmer: „Entweder ist auf unsre Evangelien überall nichts Geschichtliches zu begründen, oder Jesus hat erwartet, zur Eröffnung des von ihm begründeten Messiasreichs in allernächser Zeit in den Wolken des Himmels zu erscheinen". War er nun ein blosser Mensch und hegte doch jene Erwartung, so war er nach unsern Begriffen ein Schwärmer. „Das Wort hat längst aufgehört, was es im vorigen Jahrhundert war, ein Schimpf- und Spottname zu sein. Wir wissen: es hat edle, hat geistvolle Schwärmer gegeben, ein Schwärmer kann anregend, erhebend, kann auch historisch sehr nachhaltig wirken; aber zum Lebensführer werden wir ihn nicht nehmen wollen. Er wird uns auf Abwege führen, wenn wir seinen Einfluss nicht unter die Controle unserer Vernunft stellen". Aber wem sind grosse Ideen überhaupt ohne eine gewisse Schwärmerei aufgegangen? Unsrer eigenen Jugendschwärmerei schämen wir uns gar nicht, wenn wir nur mit ihr den rechten Weg eingeschlagen haben. Und sollen wir etwa auch den Sokrates wegen seines innern Dämonion für einen Schwärmer erklären? Anderwärts nennt Strauss (S. 255) Jesum einen Idealisten, was man eher gelten lassen kann.

Jesus war aber nach Strauss nicht bloss ein Schwärmer, sondern lehrte auch Dualismus und Weltverachtung. Dualismus nicht in dem eigentlichen Sinne, dass er Gott nicht für den Schöpfer aller Dinge gehalten hätte. Für Dualismus erklärt Strauss (S. 211) schon jede Ansicht, „die den Menschen in Leib und Seele spaltet, sein Dasein in Zeit und Ewigkeit scheidet, der geschaffenen und vergänglichen Welt einen ewigen Gott-Schöpfer gegenüberstellt". In diesem Sinne wird es vielleicht noch lange Zeit Dualisten geben. In solchem Sinne sagt Strauss (S. 62 f.): „Für die Betrachtung und Handhabung des menschlichen Lebens und seiner Verhält-

nisse hat in der That der christliche Dualismus mit der
buddhistischen Nihilismus wesentlich die gleichen Folgen
Nichts von allem, was sich hier der menschlichen Thätigkei
als Ziel und Gegenstand darstellen mag, hat einen wahre
Werth; alles Streben und Trachten darnach ist nicht bloss eite
sondern dem Menschen an der Erreichung seiner wahren Be
stimmung, heisse diese nun Nichts oder Himmelreich, soga
hinderlich. Ein möglichst leidendes Verhalten, die Thätigke
abgerechnet, die zur Minderung fremden Leidens oder zu
Verbreitung der erlösenden Einsicht, der Lehre des Buddh
oder des Christus, erforderlich ist, führt am sichersten zur
Ziele. Vor allem ist demnach das Streben nach irdischen Gü
tern, ja selbst der Besitz von solchen, sofern man sich desse
nicht freiwillig entäussert, vom Uebel. — Ein wahrer Cultu
der Armuth und der Bettelei ist dem Christenthum mit der
Buddhismus gemein. Die Bettelmönche des Mittelalters wi
noch heute das Bettelwesen in Rom sind ächt christliche In
stitute, die in protestantischen Ländern nur durch eine gan
anderswoher stammende Bildung beschränkt worden sind. –
Dass der Erwerbstrieb wie jeder andere eine vernünftige Be
schränkung, eine Unterordnung unter höhere Zwecke fordert, is
damit nicht ausgeschlossen; aber in der Lehre Jesu ist e
von vorn herein nicht anerkannt, seine Wirksamkeit zur För
derung von Bildung und Humanität nicht verstanden, da
Christenthum zeigt sich in dieser Hinsicht als ein cultur
feindliches Princip. Seinen Bestand unter den heutige
Cultur- und Industrievölkern fristet es nur noch durch d
Correcturen, die eine weltliche Vernunftbildung an ihm an
bringt, welche ihrerseits grossmüthig oder schwach und heuch
lerisch genug ist, dieselben nicht sich, sondern dem Christen
thum anzurechnen, dem sie vielmehr entgegen sind". W
stimmt dazu nur die Thatsache, dass das Christenthum sic
die Culturvölker der alten Welt erobert hat, und dass au
seinem Schoosse die Cultur der neuern Zeiten hervorgegange
t? Das Evangelium — so lesen wir ferner S. 64 f. — hat
ein Wort, das den kriegerischen Tugenden den Himmel ve

heisse. „Ebenso wenig findet sich ein Wort für die friedlichen politischen Tugenden, für Vaterlandsliebe und bürgerliche Tüchtigkeit darin. Der Spruch: Gebet dem Kaiser was des Kaisers ist u. s. f. ist doch nur eine ausweichende Antwort [ich sollte meinen: ein sehr fruchtbarer Grundsatz]. Ja selbst für die Tugenden des häuslichen und des Familienlebens wird das Vorbild und die Lehre Jesu dadurch unergiebig, dass er selbst ohne Familie war. Wir haben verschiedene Aussprüche von ihm, worin er diese natürlichen Bande gegen die geistigen in einer Weise herabsetzt, die zwar ihren guten Sinn hat, doch vermöge ihrer Schroffheit der Missdeutung Raum gibt. Sonst erfahren wir noch, dass er, während er die Ehelosigkeit als das Höhere für Menschen höherer Bestimmung vorbehielt, über Unauflöslichkeit der Ehe strenge Begriffe hatte, und dass er ein Kinderfreund gewesen ist“. Späterhin (S. 254) sagt Strauss selbst: „dass mit dem Eintreten des Christenthums in den sich ihm zuwendenden heidnischen Kreisen die Ueberwucherung des Sinnlichen weggeschnitten, und das eheliche Verhältniss, überhaupt das häusliche Leben inniger geworden ist, liegt geschichtlich vor“. Aber das Christenthum soll nun einmal eine verkehrte Grundanschauung von dem Sinnlichen haben (S. 255), die Sinnlichkeit in der Bedeutung, wie hier davon die Rede ist, für „etwas, das eigentlich nicht sein sollte, das erst durch den Sündenfall in die Welt gekommen ist“, halten (S. 253). Allein Jesus hat doch auch Mt. 19, 4 geredet, dass der Schöpfer von Anfang an Mann und Weib erschuf. In seiner Unbilligkeit gegen das Christenthum geht Strauss (a. a. O.) sogar so weit, dass er über das Wort seines Stifters Mt. 5, 28 von dem begehrlichen Anblicken des fremden Eheweibes bemerkt: „Wenn diess richtig ist, so geht jeder Ehe, die nicht Convenienz- oder sogenannte Vernunftheirath ist, innerliche Unzucht voran. Was haben wir an einem Spruche, der, ohne an der Natureinrichtung, gegen die er anläuft, das Mindeste ändern zu können, ein mit ihr gegebenes Gebiet menschlicher Empfindungen brandmarkt?“ Ein ganz misslungene Auslegung der Stelle! Von einer Weltver

achtung des ursprünglichen Christenshums mag man wohl reden. Aber eben diese Weltverachtung ist der Sieg gewesen, durch welchen das Christenthum die alte Welt überwunden hat.

Wäre Jesus nichts weiter gewesen, als Strauss ihn darstellt, so wäre es schwer begreiflich, dass seine Sache nicht mit seinem Kreuzestode zu Grunde gegangen ist. (Strauss (S. 69) lässt die verlorene Sache Jesu auf eigenthümliche Weise durch die Jünger gerettet werden. „Nachdem er für seine Jünger in jedem Falle unerwartet, als verurtheilter Verbrecher am Kreuze geendet hatte, war nun seine ganze Angelegenheit auf die Seele dieser Jünger gelegt. Liessen sie sich durch seinen gewaltsamen Tod unter den Trümmern seines Unternehmens in dem Glauben, dass er der Messias gewesen, irre machen, so war es um seine Sache geschehen, so lebte vielleicht noch eine Zeit lang die Erinnerung an ihn und an so manches seiner gehaltreichen Worte im jüdischen Lande fort, aber seine Nachwirkung verlor sich bald, wie die Ringe auf der Fläche des Teichs, worin man einen Stein geworfen. Wollten sie aber, seinem unglücklichen Ende zum Trotze, den Glauben an ihn als Messias festhalten, so hatten sie sich den Widerspruch zu lösen, der zwischen dem einen und dem andern obzuwalten schien". Die Lösung dieses Widerspruchs war eben der Glaube an die Auferstehung des Gekreuzigten, über welchen Strauss (S. 72f.) Folgendes sagt: „So hatten die Jünger durch die Production der Vorstellung von der Auferstehung ihres getödteten Meisters sein Werk gerettet; und zwar war es ihre redliche Ueberzeugung, den Auferstandenen wirklich gesehen und mit ihm gesprochen zu haben. Es war nichts von frommem Betrug, freilich desto mehr Selbsttäuschung im Spiele, und bald mischte sich, obwohl möglicherweise immer noch im guten Glauben, Ausschmückung und Legende darein. Aber historisch, die Auferstehung Jesu als äussere Thatsache betrachtet, war auch nicht das Mindeste daran. Selten ist ein unglaubliches Factum schlechter bezeugt, niemals ein schlecht bezeugtes unglaublicher gewesen. — Historisch genommen, d. h. die ungeheuren Wirkungen

dieses Glaubens mit seiner völligen Grundlosigkeit zusammengehalten, lässt sich die Geschichte von der Auferstehung Jesu nur als ein welthistorischer Humbug bezeichnen. Es mag demüthigend sein für den menschlichen Stolz, aber es ist so: Jesus konnte all das Wahre und Gute, auch all das Einseitige und Schroffe, das ja doch auf die Masse immer den stärksten Eindruck macht, gelehrt und im Leben bethätigt haben; gleichwohl würden seine Lehren wie einzelne Blätter im Winde verweht und zerstreut worden sein, wären diese Blätter nicht von dem Wahnglauben an seine Auferstehung als von einem derben handfesten Einbande zusammengefasst und dadurch erhalten worden". Auch so würde der Auferstehungsglaube ja wesentlich genützt haben. Ueberdiess fährt Strauss selbst fort: „Dieser Glaube an seine Auferstehung kommt nur insofern, und zwar zunächst in ganz vortheilhafter Art auf Rechnung Jesu selbst, als in der Entstehung desselben ein Beweis für die Stärke und Nachhaltigkeit des Eindrucks liegt, den er auf die Seinigen gemacht hatte". Immerhin mag Strauss noch hinzufügen: „Freilich war auch dieser Eindruck schon keineswegs nur durch das Rationelle und Moralische, sondern mindestens ebenso sehr durch das Irrationale und Phantastische in seinem Wesen und seinen Ideen bedingt". Die Erwartung eines Himmels auf Erden, den wir uns nicht nach Art unsers heutigen spiritualistischen Jenseits, sondern im Allgemeinen mehr in den sinnlichen Formen der Offenbarung Johannis vorzustellen haben, habe schon bei Jesu Lebzeiten das Meiste gethan. „Und die Production des Glaubens an seine Auferstehung hatte wesentlich nur den Werth, diese durch seinen Tod erschütterte Erwartung wiederherzustellen".

Immer bleibt auch bei dieser Auffassung ein Missverhältniss zwischen dem Ursprung des Christenthums und seiner weltgeschichtlichen Bedeutung. Schwärmerei und Wahn sollten die gebildeten Völker der alten Welt erobert, barbarische zu höherer Bildung geführt haben, um schliesslich von der neuern Zeitbildung überwunden zu werden? Oder sollte der „Katzenjammer" der mit Genüssen aller Art übersättigten heidnischen

Welt (S. 252) der dualistischen Weltansicht des Christenthums Eingang verschafft haben? Die heutige Geistesbildung findet Strauss (S. 75f.) freilich mit dem Christenthum ganz zerfallen. „Das ganze Leben und Streben der gebildeten Völker unsrer Zeit ist auf eine Weltanschauung gebaut, die der Weltanschauung Jesu schnurstracks entgegengesetzt ist. Das Werthverhältniss zwischen dem Diesseits und dem Jenseits ist auf beiden Seiten gerade das umgekehrte. Und darauf beruht keineswegs nur die Genusssucht, die sogenannte materielle Richtung unserer Zeit, auch nicht bloss ihre bewundernswerthen Fortschritte in Technik und Industrie; sondern auch die Entdeckungen der Naturwissenschaft, der Astronomie, Chemie und Physiologie, wie die politischen Bestrebungen und nationalen Gestaltungen, ja selbst die Erzeugnisse der Dichtung und der übrigen Künste in der neueren Zeit, also gerade alles Beste und Erfreulichste, das wir vor uns gebracht haben, war nur auf dem Boden einer Weltansicht zu erreichen, der das Diesseits keineswegs verächtlich, vielmehr als das wahre Arbeitsfeld des Menschen, als Inbegriff der Ziele seines Strebens erschien. Wenn ein Theil der Arbeiter auf diesem Felde den Glauben an das Jenseits noch gewohnheitsmässig mit sich führt, so ist er doch nur noch ein Schatten, der ihnen folgt, ohne auf ihr Thun irgend einen bestimmenden Einfluss zu üben". Hier haben wir den tiefsten Grund der Straussischen Stellung zu dem Christenthum. Das Jenseits ist immer noch der Eine Hauptfeind, welchen er auszurotten sucht. Eben desshalb stösst ihn das Christenthum zurück, weil es über dem Diesseits nicht, wie der Buddhismus, ein reines Nichts, sondern ein unvergängliches Jenseits annimmt. Kann man aber auf dem Standpunct des reinen Diesseits überhaupt noch Religion gelten lassen? Hiermit kommen wir zu der zweiten Hauptfrage.

II. „Haben wir noch Religion?" Diese Frage will auch Strauss nicht rundweg verneinen. Was wird da aber für eine Religion herauskommen?

In Hinsicht der Entstehung und ersten Entwickelung der Religion in der Menschheit beginnt Strauss (S. 95f.) mit der

Hume'schen Behauptung, „dass nicht der uneigennützige Wissens- und Wahrheitstrieb, sondern der sehr interessirte Trieb nach Wohlbefinden die Menschen ursprünglich zur Religion geführt, und dass als religiöse Motive von jeher weit mehr die unangenehmen als die angenehmen gewirkt haben". Die epikureische Ableitung der Religion aus der Furcht habe etwas unbestreitbar Richtiges. „Ginge es dem Menschen stets nach Wunsch, hätte er immer, was er bedarf, scheiterte ihm kein Plan, und müsste er nicht, durch schmerzliche Erfahrungen belehrt, der Zukunft bange entgegen sehen: so wäre schwerlich je der Gedanke an höhere Wesen in ihm aufgestiegen. Er hätte gedacht, es müsse so sein, und hätte das in stumpfer Gleichgültigkeit hingenommen". Die Religion würde also den Menschen doch immer über stumpfe Gleichgültigkeit hinausgehoben haben. Strauss (S. 135f.) muss an derselben auch eine reinere Seite anerkennen, wie sie Schleiermacher in dem Abhängigkeitsgefühl ausgedrückt hat. Er zieht jedoch gleich den Feuerbach herbei. Die Mächte, von welchen man sich abhängig fühlt, suche man in der Religion auch wieder zum Ablassen zu bewegen, sich günstig zu machen, was der Zweck des Cultus sei. „Insofern sagt Feuerbach mit Recht, der Ursprung, ja das eigentliche Wesen der Religion sei der Wunsch. Hätte der Mensch keine Wünsche, so hätte er auch keine Götter. Was der Mensch sein möchte, aber nicht sei, dazu mache er seinen Gott; was er haben möchte, aber nicht selbst zu schaffen wisse, das solle sein Gott ihm schaffen. Es ist also nicht allein die Abhängigkeit, in der er sich vorfindet, sondern zugleich das Bedürfniss, gegen sie zu reagiren, sich ihr gegenüber auch wieder in Freiheit zu setzen, woraus dem Menschen die Religion entspringt. Die blosse und zwar schlechthinige Abhängigkeit würde ihn erdrücken, vernichten; er muss sich dagegen wehren, muss unter dem Drucke, der auf ihm lastet, Luft und Spielraum zu gewinnen suchen". Zu diesem Zwecke aber schlage die Religion nicht sowohl den rationellen Weg der weltlichen und moralischen Arbeit ei sondern suche auf dem kürzesten Wege durch Opfer u. s.

zum Ziele zu gelangen, auf dem Wege eines angenehmen Selbstbetrugs. „Darin liegt, bei gleichem Ausgangspuncte, der Gegensatz zwischen Feuerbach's und Schleiermacher's Ansicht von der Religion. Bei dem letzten ist die Religion das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit; und da dieses ein unleugbar richtiges Gefühl von der Stellung des Menschen in der Welt ist, so ist auch die Religion eine Wahrheit. Auch Feuerbach erkennt in dem Abhängigkeitsgefühle des Menschen den letzten Grund der Religion; aber um sie wirklich hervorzurufen, muss der Wunsch hinzutreten, dieser Abhängigkeit auf dem kürzesten Wege eine für den Menschen vortheilhafte Wendung zu geben. Dieser Wunsch, dieses Streben ist an sich gleichfalls in der Ordnung; aber der kürzeste Weg, worauf es zum Ziele kommen will, durch Beten, Opfern, Glauben u. s. f., darin liegt der Wahn, den sich und der Menschheit abzuthun, das Bestreben jedes zur Einsicht Gekommenen sein müsste". „Es ist nicht anders: so sehr bis auf einen gewissen Punct Religion und Geistesbildung Hand in Hand gehen, so ist diess doch nur so lange der Fall, als die Bildung der Völker sich vorzugsweise in der Form der Einbildungskraft hält; sobald sie Verstandesbildung wird, und besonders sobald sie durch Beoachtung der Natur und ihrer Gesetze sich vermittelt, fängt ein Gegensatz sich zu entwickeln an, der die Religion immer mehr beschränkt. Das religiöse Gebiet in der menschlichen Seele gleicht dem Gebiet der Rothhäute in Amerika, das, man mag es beklagen oder missbilligen, so viel man will, von den weisshäutigen Nachbarn von Jahr zu Jahr mehr eingeengt wird" (S. 141).

Auch der Gegenstand der Religion, allgemein ausgedrückt die Gottheit, erscheint bei Strauss (S. 101 f.) im Zustande der Auflösung. Die ursprüngliche und in gewissem Sinne natürliche Form der Religion ist die Vielgötterei gewesen. Es war eine Mehrheit von Erscheinungen, die sich dem Menschen darstellten, eine Mehrheit von Mächten, die auf ihn eindrangen, und vor denen er sich versichert wünschte, eine Mannigfaltigkeit von Lebensverhältnissen, die er geweiht und begründet

haben wollte: so musste ihm naturgemäss auch eine Mehrheit göttlicher Wesen entstehen. — Der Monotheismus erscheint überall in der Geschichte, auch in der jüdischen als etwas Secundäres, als etwas aus früherm Monotheismus erst mit der Zeit Hervorgegangenes". „In der festen geschlossenen Gestalt einer Volksreligion tritt uns der Monotheismus zuerst bei den Juden entgegen. Und hier sehen wir zugleich in seine Entstehung deutlich hinein. — Der Monotheismus ist, diess wird an dem jüdischen augenscheinlich (und bestätigt sich weiterhin am Islam) ursprünglich und wesentlich die Religion einer Horde. Die Bedürfnisse eines solchen nomadischen Haufens sind, wie seine geselligen Einrichtungen, sehr einfach; und wenn denselben gleich zunächst, wie diess auch hier als das Ursprüngliche vorauszusetzen ist, verschiedene Fetische, Dämonen oder Götterwesen mögen vorgestanden haben, so treten doch diese Unterschiede, je mehr die Horde, wie eben die in Kanaan eingetretenen Israeliten, im Streite mit ihresgleichen oder mit anders organisirten Stämmen und Völkern sich in sich selbst zusammenfasste, desto mehr hinter den Gegensatz gegen diese zurück. Wie es Ein Selbstgefühl war, das die Horde beseelte, das sie im Kampfe mit andern stärkte, ihr Siegeshoffnung und selbst im Unterliegen die Zuversicht künftiger Obmacht gab: so war es auch nur Ein Gott, dem sie diente, von dem sie alles erwartete; oder vielmehr dieser ihr Gott war eben nur ihr vergöttertes Selbstgefühl". Selbst diesem Horden-Monotheismus, in welchem ich freilich den mosaischen nicht wiedererkennen kann, muss Strauss (S. 104 f.) einen gewissen Vorzug zuerkennen. Gleichsam gelegentlich erreiche der Monotheismus eine Erhebung über das Sinnliche, was mit dem Polytheismus unzertrennlich verbunden ist. Dem Einen, über der Natur stehenden Gotte widmete man allmälig einen solchen Dienst, bei welchem die Reinheit ein Hauptaugenmerk war. „Aus dieser zunächst äusserlichen Reinheit entwickelte sich durch allmälige Vertiefung die innerliche; der Eine Gott wurde zum strengen Gestzgeber, der Monotheismus die Pflanzschule der Zucht und Sittlichkeit". Daneben blieb

ihm jedoch ein naturwüchsiger Particularismus. „Hier erwartete der jüdische Gottesbegriff seine Ergänzung aus der griechischen Welt. In Alexandria war es, wo der jüdische Stamm- und Nationalgott mit dem Welt- und Menschheitsgotte zusammenfloss und bald auch zusammenwuchs, den die griechische Philosophie aus der olympischen Göttermenge ihrer Volksreligion heraus entwickelt hatte“ (S. 106).

Solche Verschmelzung kann Strauss freilich nicht für dauerhaft halten. Noch in unserm heutigen monotheistischen Gottesbegriff nimmt er zwei verschiedenartige Seiten wahr, die der Absolutheit und die der Persönlichkeit. „Das eine Moment ist die jüdisch-christliche, das andere die griechisch-philosophische Mitgift unsers Gottesbegriffs. Das alte Testament, können wir sagen, hat uns den Herrn-Gott, das neue den Gott-Vater, die griechische Philosophie hat uns die Gottheit oder das Absolute vererbt“. Diese beiden Momente widerstreiten einander. Die Philosophie wollte ihren Gott schrankenlos haben, und die Persönlichkeit ist eine Schranke. Als nun in der Folgezeit nach Copernicus die Welt sich in eine Unendlichkeit von Weltkörpern, der Himmel in einen optischen Schein auflöste: „da trat an den alten persönlichen Gott gleichsam die Wohnungsnoth heran“ (S. 108). Zwar die sogenannten Beweise für das Dasein Gottes unternehmen sämmtlich, „einen Gott im eigentlichen Sinne, und das ist doch nur der persönliche, zu erweisen“ (S. 114). Aber der kosmologische Beweis führt uns nicht zu einer Ursache, deren Wirkung die Welt wäre, sondern zu einer Substanz, deren Accidenzien die einzelnen Weltwesen sind. „Wir erhalten keinen Gott, sondern ein auf sich selbst ruhendes, im steten Wechsel der Erscheinungen sich gleichbleibendes Universum“ (S. 116). Der teleologische oder physikotheologische Beweis erweist lediglich die Weltsubstanz als ein Wesen, das sich in einem unendlichen Wechsel nicht bloss ursächlich, sondern auch zweckmässig [ver]knüpfter Erscheinungen offenbart (S. 117). Der moralische [Be]weis ergiebt in seiner einfachen Gestalt nichts weiter „als Einrichtung unsers Vernunftinstincts, die sittlichen Vor-

schriften, die sich mit Nothwendigkeit aus dem Wesen der menschlichen Natur, oder den Bedürfnissen der menschlichen Gesellschaft ergeben, so lange dieser Vorsprung noch nicht erkannt ist, gleichsam an den Himmel zu befestigen, um sie der Gewalt oder List unsrer Leidenschaft zu entreissen. In der andern, von **Kant** ausgedachten Form aber ist dieser Beweis gleichsam das Ausdingestübchen, worin der in seinem System übrigens in Ruhe gesetzte Gott noch anständig untergebracht und beschäftigt werden soll“ (S. 118). **Fichte** bestimmte Gott als die moralische Weltordnung, „zwar einseitig, wie sein ganzes System, in welchem die Natur nicht zu ihrem Rechte kommt, wies aber dabei die Vorstellung eines persönlichen Gottes mit Gründen zurück, welche für alle Zeiten unwiderleglich bleiben werden“ (S. 119). In **Schleiermacher's** Dialektik findet **Strauss** das Gesammtergebniss der ganzen neuern Philosophie in Bezug auf den Gottesbegriff zusammengefasst. „Dieser Begriff beruht darauf, dass in der Auffassung des Seienden, um die Schleiermacher'sche Formel beizubehalten, das Moment der Einheit von dem der Vielheit getrennt, das Eine als die Ursache des Vielen bestimmt, und weil das letztere als ein in sich zweckmässig Verknüpftes erscheint, dem ersteren Bewusstsein und Intelligenz beigelegt wird. Da nun aber die richtige Auffassung des Seienden nur die sein kann, es als Einheit in der Vielheit und umgekehrt zu begreifen, so bleibt als die eigentlich oberste Idee nur die des Universum übrig. Diese kann und wird sich uns mit allem demjenigen erfüllen und bereichern, was wir in der natürlichen wie in der sittlichen Welt als Kraft und Leben, als Ordnung und Gesetz erkennen werden; über sie hinauszukommen aber wird uns niemals möglich sein, und wenn wir es dennoch versuchen und uns einen Urheber des Universum als absolute Persönlichkeit vorstellen, so sind wir durch alles Bisherige zum Voraus belehrt, dass wir uns lediglich mit einem Phantasiegebilde zu schaffen machen“ (S. 122 f.). In die[s] Universum ist die Voraussetzung einer Unsterblichkeit [d] menschlichen Seele der ungeheuerste Machtspruch, welc[her] sich denken lässt (S. 126).

Obwohl also weder die Vorsellung eines persönlichen Gottes, noch die eines Lebens nach dem Tode noch aufrecht zu erhalten sei, will Strauss doch in gewissem Sinne die Religion noch bestehen lassen. „Beschränkung, wohl auch Umwandlung, ist noch keine Vernichtung. Die Religion ist uns nicht mehr, was sie unsern Vätern war; daraus folgt aber nicht, das sie uns erloschen ist. Geblieben ist uns in jedem Falle der Grundbestandtheil aller Religion, das Gefühl der unbedingten Abhängigkeit. Ob wir Gott oder Universum sagen: schlechthin abhängig fühlen wir uns von dem einen wie von dem andern. Auch dem letztern gegenüber wissen wir uns als „Theil des Theils", unsere Kraft als ein Nichts im Verhältniss zu der Allmacht der Natur, unser Denken nur im Stande, langsam und mühsam den geringsten Theil dessen zu fassen, was die Welt uns als Gegenstand des Erkennens bietet" (S. 141 f.). Aber ist das Gefühl der Abhängigkeit des Theils von dem Ganzen schon Religion? Strauss kann dasselbe selbst nicht genügend finden. Das Universum sollen wir auch als Urquelle alles Vernünftigen und Guten betrachten müssen. „Dass das Vernünftige und Gute in der Menschenwelt von Bewusstsein und Willen ausgeht, daraus hat die alte Religion geschlossen, dass auch das, was sich in der Welt im Grossen Entsprechendes findet, von einem bewussten und wollenden Urheber ausgehen müsse. Wir haben diese Schlussweise aufgegeben, wir betrachten die Welt nicht mehr als das Werk einer absolut vernünftigen und guten Persönlichkeit, wohl aber als die Werkstätte des Vernünftigen und Guten. Sie ist uns nicht mehr angelegt von einer höchsten Vernunft, aber angelegt auf die höchste Vernunft. Da müssen wir freilich, was in der Wirkung liegt, auch in die Ursache legen; was herauskommt, muss auch drinnen gewesen sein. Das ist aber nur die Beschränktheit unsers menschlichen Vorstellens, dass wir so unterscheiden; das Universum ist ja Ursache und Wirkung, Aeusseres und Inneres zugleich" (S. 143). Das Universum ist wohl die umfassendste Idee; aber auch die höchste? Sieht man das Universum als die Urquelle alles Vernünf-

tigen und Guten an, so darf man es auch als die Urquelle des Unvernünftigen und Schlechten betrachten. Mit demselben Rechte kann man das Universum auch die Werkstätte des Unvernünftigen und Schlechten nennen. Das Universum ist freilich, weil es Alles ist, Ursache und Wirkung, Aeusseres und Inneres zugleich. Aber wenn wir bei der blossen Totalität stehen bleiben, haben wir nur ein äusserliches Zusammensein, nicht eine wahre Einheit von Ursache und Wirkung, Innerm und Aeusserem. Das Universum bleibt ein vager Begriff, solange man es ohne ein Centrum denkt oder solange man nicht über die blosse Totalität zur Centralität fortschreitet, die Einheit des Seins in der Vielheit auf einen festen Mittelpunct zurückführt. Dieses Centrum hat die neuere Philosophie im Allgemeinen als die ursprüngliche, über alle Unterschiede und Gegensätze hinübergreifende, dieselben in sich beschliessende Einheit des Idealen und des Realen gefasst. Offenbar ist es schon mehr als der vage Begriff des Universum, wenn Strauss fortfährt: „Es ist uns mithin dasjenige, wovon wir uns schlechthin abhängig fühlen, mit nichten eine rohe Uebermacht, der wir mit stummer Resignation uns beugen, sondern zugleich Ordnung und Gesetz, Vernunft und Güte, der wir uns mit liebendem Vertrauen ergeben. Und noch mehr: da wir die Anlage zu dem Vernünftigen und Guten, das wir in der Welt zu erkennen glauben, in uns selbst wahrnehmen, uns als die Wesen finden, von denen es empfunden, erkannt, in denen es persönlich werden soll, so fühlen wir uns demjenigen, wovon wir uns abhängig finden, zugleich im Innersten verwandt, wir finden uns in der Abhängigkeit zugleich frei, in unserm Gefühl für das Universum mischt sich Stolz mit Demuth, Freudigkeit mit Ergebung". Strauss muss also selbst das, was er für die unreinere Seite der Religion hält, den Wunsch „sich mit der Gottheit zu versöhnen, auf seine Weise anerkennen. Aber dem Universum muss Vernunft und Güte erst ganz ähnlich beigelegt werden, wie in der alten Religion die Gottheit als höchste Vernunft vorgestellt wird. Und wo soll bei jenem unterschiedslosen Universum das lieben Vertrauen nur herkommen? Strauss (S. 371) sagt selbst

„Der Wegfall des Vorsehungsglaubens gehört in der That zu den empfindlichsten Einbussen, die mit der Lossagung von dem christlichen Kirchenglauben verbunden sind. Man sieht sich in die ungeheure Weltmaschine mit ihren eisernen gezahnten Rädern, die sich sausend umschwingen, ihren schweren Hämmern und Stampfen, die betäubend niederfallen, in dieses ganz furchtbare Getriebe sieht sich der Mensch wehr- und hülflos hineingestellt, keinen Augenblick sicher, bei einer unvorsichtigen Bewegung von einem Rade erfasst und zerrissen, von einem Hammer zermalmt zu werden. Dieses Gefühl des Preisgegebenseins ist zunächst wirklich ein entsetzliches. Allein was hilft es, sich darüber eine Täuschung zu machen? Unser Wunsch gestaltet die Welt nicht um, und unser Verstand zeigt uns, dass sie in der That eine solche Maschine ist. Doch nicht allein eine solche. Es bewegen sich in ihr nicht bloss unbarmherzige Räder, es ergiesst sich auch linderndes Oel. Unser Gott nimmt uns nicht von aussen in seinen Arm, aber er eröffnet uns Quellen des Trostes in unserm Innern. Er zeigt uns, dass zwar der Zufall ein unvernünftiger Weltherrscher wäre, dass aber die Nothwendigkeit, d. h. die Verkettung der Ursachen in der Welt, die Vernunft selbst ist. Er lehrt uns erkennen, dass, eine Ausnahme von dem Vollzug eines einzigen Naturgesetzes verlangen, die Zertrümmerung des All verlangen hiesse. Er bringt uns zuletzt unvermerkt durch die freundliche Macht der Gewohnheit dahin, auch einem minder vollkommenen Zustande, wenn wir einem solchen verfallen, uns anzubequemen, und endlich einzusehen, dass unser Befinden von aussen her nur seine Form, seinen Gehalt an Glück oder Unglück aber nur aus unserm eigenen Innern empfängt". Das ist doch nichts als Resignation. Liebendes Vertrauen kann man zu einer solchen Weltmaschine ebenso wenig haben, wie zu einem Glücksrade, aus welchem nicht bloss Gewinne, sondern auch Nieten hervorgehen. Ver-[illegible]t und Güte des Universum, liebendes Vertrauen zu dem-[illegible]n hat der neue Glaube, welcher auf einen eigenen Cultus [illegible]chtet, sichtlich aus dem alten entlehnt.

Dass ein Standpunct, „dem das gesetzmässige, lebens-

und vernunftvolle All die höchste Idee ist, noch ein religiöser zu nennen sei," will Strauss (S. 146) freilich dadurch beweisen, dass pessimistische Ausfälle, wie die Schopenhauer'schen, auf „unsern" Verstand als Absurditäten, auf „unser" Gefühl aber als Blasphemien wirken. „Es erscheint uns vermessen und ruchlos von Seiten eines einzelnen Menschenwesens, sich so keck dem All, aus dem es stammt, von dem es auch das bischen Vernunft hat, das es missbraucht, gegenüberzustellen. Wir sehen eine Verleugnung des Abhängigkeitsgefühls darin, das wir jedem Menschen zumuthen. Wir fordern für unser Universum dieselbe Pietät, wie der Fromme alten Stils für seinen Gott. Unser Gefühl für das All reagirt, wenn es verletzt wird, geradezu religiös". Aber wenn wir nichts Höheres als dieses Universum mit allen seinen Mängeln und Unvollkommenheiten hätten, dürften wir Schopenhauer's Ansicht wahrlich nicht verdammen, die Welt sei etwas, das besser nicht wäre. Es ist dann nur subjectiv, dass man sich entweder an das Gute oder an das Schlechte in dem Weltganzen hält. Wo soll für dieses Universum, diese unerbittliche Weltmaschine Pietät herkommen? Dieselbe ist wieder eine Uebertragung von dem alten Glauben auf den neuen. Jenes Universum ist nicht einmal als Quelle alles Seins und Lebens zu bezeichnen, da es alles Sein und Leben selbst ist. Unvermerkt verfällt Strauss in die Auffassungs- und Ausdrucksweise des alten Glaubens, wenn er (S. 242) sagt: in der Religion verhalte sich der Mensch zu der Idee des Universum, der letzten Quelle alles Seins und Lebens überhaupt, oder (S. 243) „Vergiss in keinem Augenblick, dass du und Alles, was du in dir und um dich her wahrnimmst, was dir und Andern widerfährt, kein zusammenhangsloses Bruchstück, kein wildes Chaos von Atomen oder Zufällen ist, sondern dass es alles nach ewigen Gesetzen aus dem Einen Urquell alles Lebens, aller Vernunft und alles Guten hervorgeht — das ist der Inbegriff der Religion". Auf eigenen Füssen kann die neue Religion nun einmal nicht stehen. sondern muss von der alten ihre Stützen entlehnen.

III. „Wie begreifen wir die Welt?" Hiermit l Strauss den „neuen Glauben" theoretisch dar. Wohl

dacht hat er, wie er in dem „Nachwort als Vorwort“ (S. 33) sagt, dem alten Glauben nicht ein neues Wissen, sondern einen neuen Glauben gegenübergestellt. „Zur Gestaltung einer umfassenden Weltanschauung, die an die Stelle des ebenso umfassenden Kirchenglaubens treten soll, können wir uns nicht mit demjenigen begnügen, was streng inductiv zu erweisen ist, sondern müssen noch mancherlei hinzufügen, was von dieser Grundlage aus sich für unser Denken theils als Voraussetzung theils als Folgerung ergibt“.

Die Idee des unpersönlichen, aber personbildenden All, in welche sich der Eine persönliche Gott umgewandelt hat, bildet auch den End- oder Anfangspunct der neuen Weltbetrachtung. Das Universum sollen wir nicht bloss als den Inbegriff aller Erscheinungen, sondern zugleich aller Kräfte und Gesetze fassen. „Ob wir dasselbe als die Totalität der bewegten Materie oder der bewegenden Kräfte, der gesetzlichen Bewegungen oder der Bewegungsgesetze bestimmen, es ist immer das Gleiche, nur von verschiedenen Seiten angeschaut“ (S. 150). Kann man aber aus den Bewegungsgesetzen das Leben in der Welt begreifen? In dem „Nachwort als Vorwort“ (S. 25 f.) sagt Strauss: „Drei Puncte sind es bekanntlich in der aufsteigenden Entwickelung der Natur, an denen vorzugsweise der Schein des Unbegreiflichen haftet. Es sind die drei Fragen: wie ist das Lebendige aus dem Leblosen, wie das Empfindende aus dem Empfindungslosen, wie das Vernünftige aus dem Vernunftlosen hervorgegangen“? In dem Buche selbst (S. 170 f.) geht er auf das Organische in seinem einfachsten Grundbestandtheile, d. h. auf die Zelle zurück. „Hat eine organische Zelle aus den vorher allein vorhandenen unorganischen Stoffen natürlicherweise hervorgehen können? Auch so hat selbst Darwin die Frage noch nicht zu bejahen gewagt, sondern nöthig gefunden, zum mindesten an dieser Anfangsstelle das Wunder zu Hülfe zu rufen. Am Anfang der Dinge — das war wenigstens die Lehre seines ersten und Hauptwerks — hat der Schöpfer einige oder vielleicht auch nur Eine Urzelle geformt und ihr Leben eingehaucht, woraus dann in der Folge der Zeiten die ganze Mannigfaltigkeit des organischen

Lebens auf der Erde sich entfaltet hat" (S. 172). Strauss scheut nicht zurück vor der Annahme einer generatio aequivoca. „Selbst wenn sich für die gegenwärtige Erdperiode das Vorkommen einer solchen Zeugung nicht nachweisen liesse, so würde diess doch für eine vorweltliche Periode mit ihren ganz andern Bedingungen nichts beweisen. — Da wir doch im Verlaufe der Erdentwickelung das Leben einmal zuerst auftreten sehen, was müssen wir daraus schliessen, wenn nicht das, „dass unter ganz ungewöhnlichen Bedingungen, in der Zeit grosser Erdrevolutionen, das Wunder", d. h. der Hervorgang des Lebens — versteht sich in seiner noch unvollkommensten Form — „geschehen sei"? Diese unvollkommenste Form findet Strauss seitdem wirklich nachgewiesen in Huxley's Bathybius und Häckel's Moneren, durch welche die Kluft ausgefüllt, der Uebergang vom Unorganischen zum Organischen ausgefüllt heissen könne. Diesen Uebergang sich als einen natürlichen zu denken, werde der jetzigen Naturwissenschaft nicht bloss durch eine richtigere Stellung des Problems, sondern auch durch einen berichtigten Begriff von dem Leben und dem Lebendigen erleichtert. In den organischen Körpern finde sich kein Grundbestandtheil, der nicht schon in der unorganischen Natur vorhanden wäre: „nur die Bewegung des Stoffs ist das Besondre". Doch auch diese bilde nicht einen diametralen dualistischen Gegensatz zu den allgemeinen Bewegungsvorgängen in der Natur; „das Leben ist nur eine besondre, und zwar die complicirteste Art der Mechanik". Es handelte sich also, die Sache richtig angesehen, nicht darum, dass etwas Neues geschaffen, sondern nur darum, dass die schon vorhandenen Stoffe und Kräfte in eine andre Art von Verbindung und Bewegung gebracht wurden; und dazu konnte in den von den jetzigen so durchaus abweichenden Verhältnissen der Urzeit, bei der ganz andern Temperatur, Mischung der Atmosphäre u. dgl. eine hinreichende Veranlassung liegen" (S. 174). Um also dem Wunder eines Leben schaffenden Gottes zu entgehen, sollen wir mit Virchow das Leben n für eine besondre Art von Bewegung halten; und um

Leben ganz natürlich entstehen zu lassen, stellt Strauss die Urzeit der Erde ungefähr so ausserordentlich dar, wie unsre Wundergläubigen die Urzeit des Christenthums, mit deren ausserordentlichen Verhältnissen auch die Wunder aufgehört haben sollen. Was für eine besondre Art von Bewegung das Leben ist, erfahren wir nicht, so dass der neue Glaube wie der alte seine Mysterien behält. „Jedes Mysterium erscheint absurd, und doch ist nichts Tieferes, weder Leben noch Kunst noch Staat, ohne Mysterium“ (S. 270). Wie das Leben auf unserer Erde entstanden ist, wissen wir nicht; aber glauben sollen wir, dass alles natürlich zugegangen ist. In dem ersten Erscheinen lebender Wesen kann Dubois-Reymond, wie wir in dem „Nachwort als Vorwort“ S. 24 f. lesen, auch jetzt noch nichts Supranaturalistisches, nichts andres sehen, „als ein überaus schwieriges mechanisches Problem“. Da ist denn doch der wesentliche Unterschied nicht zu übersehen, dass in der Mechanik Stoff und Bewegung einander äusserlich bleiben, dass in dem künstlichsten Mechanismus, wie wir an jeder Uhr sehen können, die Kraft von aussen den Stoff in Bewegung setzt, daher dem Stoffe auch äusserlich bleibt; wogegen das Lebendige auch in seinen niedrigsten Gestaltungen ein inneres Centrum hat, von welchem aus die Bewegung den Stoff innerlich durchdringt und sich gleichartig macht, in welches andrerseits die Zustände des Stoffs einmünden. Die sogenannten Moneren sind structurlose Klümpchen einer eiweissartigen Kohlenstoffverbindung, welche ohne aus Organen zusammengesetzt zu sein, sich doch ernähren, wachsen u. s. w. Schon die Ernährung als solche weist auf eine innere Kraft zurück, welche den Stoff sich assimilirt und zu eigen macht, aber auch ohne solche Thätigkeit nicht bestehen kann.[1]) Wie könnten aber

1) Wie weit die Naturforschung überhaupt mit der rein mechanischen Erklärung des Lebens gekommen ist, kann die anziehende und lehrreiche Schrift W. Preyer's „über die Erforschung des Lebens“ 3) lehren. Zum Leben gehört die Athmung im weitesten Sinne, lich „die Verarbeitung der aufgenommenen Luft im Inneren des anismus“ (S. 13) und die Ernährung als innere Aneignung ge-er, schon in Verbindungen bestehender Stoffe nebst Feuchtigkeit

Stoff und Kraft überhaupt in solches Verhältniss zu einander treten, wenn das Universum nur äusserlich „Aeusseres und

(S. 17 f.). Da wird schon eine Innerlichkeit oder Centralität vorausgesetzt, wie sie keine Maschine hat. Die Dampfmaschine kann geheizt werden, aber heizt sich nicht selbst, und weil sie nur uneigentlich, nämlich äusserlich Nahrung aufnimmt, kann sie auch nicht wachsen. Was die Urgestalt des Lebens betrifft, so werden wir hier zurückgeführt auf Protoplasma oder Eiweiss, der unorganischen Natur fehlend, welches „sowohl für sich wie innerhalb der Organismus athmet und sich ernährt, sich bewegt und vermehrt", fast ausschliesslich die Lebensmasse der niedersten Organismen (S. 22). Was zu der Bewegung des Protoplasma den Anstoss giebt, was die Stoffe zwingt, sich so zu ordnen, dass Leben daraus hervorgeht, wissen wir nicht. Die Zelle reicht als Urgestalt nicht mehr aus. Wir sollen auf das Molecül zurückgehen (S. 23). Aber die Entstehung des Eiweiss bleibt immer noch ein Geheimniss, und das Molecül ist kaum noch Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung. Freilich ist es gelungen, durch Entziehung der äussern Bedingungen das Leben zum vollkommenen Stillstande zu bringen und nach langer Zeit durch Wiederherstellung jener Bedingungen sämmtliche Lebensäusserungen wieder auftreten zu lassen. Dennoch finde ich es nicht bewiesen, „dass der Organismus in Wahrheit eine Maschine, nur eine höchst complicirte Maschine ist" (S. 24 f.). Diese Maschine zu bauen, hat noch niemand erfunden. Und während eine Maschine sich flicken lässt, beibt dergleichen bei dem Organismus eben Flickwerk. Wenn durch glänzende Nachweisungen die Annahme einer besondern, von Hause aus fertigen Lebenskraft widerlegt ist, so besteht doch die Lebensfähigkeit, welche jener Kraft zu Grunde liegt, oder die innere Kraft zu leben, als ein Geheimniss. Dass das Leben selbst auf diesem Wege noch nicht erklärt ist, erkennt man wohl schon daraus, dass sein reiner Gegensatz, der Tod, nicht erklärt ist. Schadhaft gewordene Maschinen können ausgebessert werden, todte Organismen nicht wieder belebt werden. „Grade wo das Mysterium des Lebens am dunkelsten wird, erlischt die Fackel der mechanischen Erklärungsversuche. Das Wachsthum, die Zeugung und Vererbung — letztere beide eine besondere Art des Wachsens über die einzelne Person hinaus — können vielleicht dermaleinst ebenso vollständig, wie z. B. die Verdauung, die Athmung als Maschinenarbeit erklärt werden; aber das Empfinden, das Wollen, das Vorstellen als mechanische Vorgänge begreiflich zu machen, hierfür ist seit Begründung der Mechanik durch Galiläi bis heute kein Anhalt gewon worden". Es ist auch keine Aussicht vorhanden, durch die jetz mechanische Lebenserklärung die complicirtesten, die geistigen

Inneres zugleich“ wäre, wenn nicht in dem Urquell alles Seins Beides central geeinigt wäre?

Dem Lebendigen schreibt Strauss (S. 176) den Trieb wie die Fähigkeit zu, „sich aus den einfachsten Anfängen zu einer Mannigfaltigkeit theils über einander aufsteigender, theils neben einander sich ausbreitender Formen zu entwickeln“. Die Naturwissenschaft hat längst dahin gestrebt, an die Stelle des ihr fremden Schöpfungsbegriffs den Begriff der Entwicklung zu setzen; mit diesem Begriff aber Ernst zu machen, ihn an der ganzen Welt des Lebens durchzuführen, dazu hat der Engländer Charles Darwin den ersten wahrhaft wissenschaftlichen Versuch gemacht“ (S. 177). „Wir Philosophen und kritischen Theologen haben gut reden gehabt, wenn wir das Wunder in Abgang decretirten; unser Machtspruch verhallte ohne Wirkung, weil wir es nicht entbehrlich zu machen, keine Naturkraft aufzuweisen wussten, die es an den Stellen, wo es bisher am meisten für unerlässlich galt, ersetzen konnte. Darwin hat diese Naturkraft, dieses Naturverfahren nachgewiesen, er hat die Thüre geöffnet, durch welche eine glücklichere Nachwelt das Wunder auf Nimmerwiederkehr hinauswerfen wird. Jeder, der weiss, was am Wunder hängt, wird ihn dafür als einen der grössten Wohlthäter des menschlichen Geschlechtes preisen“ (S. 179 f.). „Darwin's Theorie zeigt, wie Zweckmässigkeit der Bildung in den Organismen auch ohne alle Einmischung von Intelligenz, durch das blinde Walten eines Naturgesetzes entstehen kann“ (S. 215). Nun, den Begriff der Entwickelung kann Schreiber dieses, welcher ihn in der biblischen und urchristlichen Geschichte ernst genug vertreten hat, nur freudig begrüssen. Aber eine Entwickelung aus dem reinen Nichts und zu dem reinen Nichts, eine Her-

---

bensäusserungen zu erklären, weil durch eine noch so genaue Feststellung der Atombewegungen im Gehirn noch keine Einsicht in das Wesen des Bewusstseins erlangt sein würde, wie E. du Bois-Reymond gezeigt hat (S. 37). Die jetzige Mechanik für sich allein ist unfähig, den Willen, die Empfindung jemals befriedigend zu erklären (S. 40 f.). Gewiss sehr beachtenswerthe Worte!

leitung organischer Zweckmässigkeit aus blindem Walten von Naturgesetzen kann mir nur als eine neue Art von Wunder erscheinen. Auch „Züchtung“ und „Kampf um das Dasein“ können, meine ich, die innere Entwickelung, welche von einer ursprünglichen Anlage ausgeht und einem bestimmten Ziele zustrebt, wohl unterstützen, aber nicht ersetzen.

Den Uebergang von dem Vegetabilischen zum Animalischen berührt Strauss nur beiläufig. Für nicht mehr fern erklärt er (S. 210) den Zeitpunct, da man einmal das Gesetz von der Erhaltung der Kraft auf das Problem des Empfindens und Vorstellens anwenden werde. „Wenn unter gewissen Bedingungen Bewegung sich in Wärme verwandelt, warum sollte es nicht auch Bedingungen geben, unter denen sie sich in Empfindung verwandelt“? Der Uebergang vom Leben zur Empfindung ist also wenigstens bis jetzt noch nicht gefunden. Das Empfinden bleibt immer noch „wunderbar“ (S. 208). „In der That, wer das Greifen des Polypen nach der wahrgenommenen Beute, das Zucken der gestochenen Insectenlarve erklärt hätte, der hätte damit zwar noch lange nicht das menschliche Denken begriffen, aber er wäre doch auf dem Wege dazu und könnte es erreichen, ohne ein neues Princip zu Hülfe zu nehmen“. Also rein stoffliches Sein, Leben, Empfinden und Denken erscheinen bei Strauss nur als Stufenunterschiede. So kommen wir schliesslich zum Denken, Bewusstsein und Selbstbewusstsein. Die organische Bildungskraft auf unserm Planeten hat ihren Höhepunct erreicht in dem Menschen. „Da sie nicht weiter über sich gehen kann, will sie in sich gehen. Sich in sich reflectiren ist ein ganz guter Ausdruck von Hegel gewesen. Empfunden hat sich die Natur schon in dem Thier; aber sie will sich auch erkennen“ (S. 244). Das ist nicht die Ansicht von Dubois-Reymond, welche Strauss in dem „Nachwort als Vorwort“ (S. 25) anführt: „Die erhabenste Seelenthätigkeit ist aus materiellen Bedingungen in der Hauptsache nicht unbegreiflicher als das Bewusstsein auf seiner erst Stufe, die Sinnesempfindung; mit der ersten Regung von I hagen oder Schmerz, die im Beginn des thierischen Lebe

auf Erden ein einfachstes Wesen empfand, ist jene unübersteigliche Kluft gesetzt“. Ebendas. S. 28 lesen wir die weitere Behauptung des bewährten Forschers: die genaueste Kenntniss des materiellen Seelenorganismus enthülle uns immer nur bewegte Materie; zwischen dieser materiellen Bewegung und der Thatsache: ich fühle Schmerz oder Lust, ich schmecke diess, sehe Roth, sammt der Folgerung: also bin ich, bleibe die Kluft unausgefüllt. Kann man schon das Leben nicht als einen rein mechanischen Vorgang begreifen, so sind vollends Empfindung und Bewusstsein auf diesem Wege schlechthin unbegreiflich. In der Empfindung haben wir ja eine weitere Erscheinung des Princips der Innerlichkeit, ein höheres Centrum, für welches das Leben selbst Peripherie ist. In dem Bewusstsein haben wir das noch höhere Centrum, für welches die Empfindungen selbst Peripherie sind. Und in dem Selbstbewusstsein haben wir das höchste Centrum, in welchem der lebende, empfindende denkende Mensch sich selbst erfasst. Sich in sich reflectiren ist Innerlichkeit, welche nicht ohne Aeusserlichkeit bestehen mag, aber nimmer aus der reinen Aeusserlichkeit zu begreifen ist. Leben, Empfindung, Bewusstsein und Selbstbewusstsein werden immer Räthsel bleiben, solange man von der reinen Aeusserlichkeit des Stoffs und der bewegenden Kräfte ausgeht. Sie nöthigen uns nicht (mit Strauss in dem „Nachwort als Vorwort“ S. 26 zu reden) „das alte Verlegenheitswort: Gott“ ab, aber führen uns über die blosse Totalität des Seins hinaus zu der Gottheit als dem absoluten Centrum alles Seins, in welchem Aeusseres und Inneres, Reales und Ideales ursprünglich geeinigt sind, zu einem unverrückbaren Centrum, für welches die Welt selbst, die unorganische wie die organische, die empfindende wie die denkende, Peripherie oder Sphäre ist.

Obwohl Strauss also bei der Entstehung des Lebens selbst eine Art Wunder angenommen, das Empfinden als wunbar anerkannt, die Entstehung des Denkens nicht wirklich errt hat, sagt er doch (S. 201): „Kleinste Schritte und grösste lräume! können wir sagen, sind die beiden Zauberformeln, telst deren die jetzige Naturwissenschaft die Räthsel des

Universum löst; die beiden Dietriche, durch welche sie die Pforten, die früher nur dem Wunder sich aufzuthun im Rufe standen, auf ganz natürlichem Wege öffnet". So sei aus jener affenartigen Horde, die wir als die Wiege des Menschengeschlechts anzusehen haben, „Schrittchen für Schrittchen" der heutige Mensch geworden (S. 203). Anstatt der Menschwerdung Gottes in dem alten Glauben bietet uns der „neue Glaube" eine Menschwerdung des Thiers (S. 204). Die Fähigkeiten des Thiers sollen von den menschlichen nur dem Grade, nicht der Art nach verschieden sein (S. 206). Die Annahme einer besondern „Seelensubstanz" wird für „eine reine Hypothese" erklärt (209). Anstatt in dem Menschen ein von den leiblichen Organen verschiedenes Seelenwesen vorauszusetzen, sollen wir den ungetheilten Menschen für ein Wesen erklären, „das an seinem einen Ende ein ausgedehntes, an seinem andern ein denkendes ist" (S. 210). Den oft mit so vielem Lärm geltend gemachten Gegensatz zwischen Materialismus und Idealismus hat Strauss im Stillen immer nur für einen Wortstreit angesehen. „Ihren gemeinsamen Gegner haben beide in dem Dualismus, der durch die ganze christliche Zeit herunter herrschenden Weltansicht, die den Menschen in Leib und Seele spaltet, sein Dasein in Zeit und Ewigkeit scheidet, der geschaffenen und vergänglichen Welt einen ewigen Gott-Schöpfer gegenüberstellt. Zu dieser dualistischen Weltanschauung verhalten sich sowohl Materialismus wie Idealismus als Monismus, d. h. sie suchen die Gesammtheit der Erscheinungen aus einem einzigen Princip zu erklären, Welt und Leben aus einem Stücke sich zu gestalten. Dabei geht die eine Theorie von oben, die andere von unten aus; diese setzt das Universum aus Atomen und Atomkräften, jene aus Vorstellungen und Vorstellungskräften zusammen" (S. 211 f.). Der Monismus ist gewiss die höchste Weltansicht, nur nicht ohne alle Concentration, so dass man wohl von der Peripherie zum Centrum, im welchem alles zusammenläuft, und vom Centrum, von welchem a[illegible] ausgeht, zur Peripherie fortschreiten, aber nicht, wie bei ei[illegible] nicht einmal zugespitzten Stange, beliebig von dem einen o[illegible]

von dem andern Ende, gleichviel ob unten oder oben, anfangen kann.

Das Straussische Universum ist auch „Ursache und Wirkung zugleich", aber ohne allen eigentlichen Zweckbegriff. Strauss (S. 215) sagt: „Der Zweck ist ja der Wundermann in der Natur, er ist es, der die Welt auf den Kopf stellt, der, mit Spinoza zu reden, das Hinterste zum Vordersten, die Wirkung zur Ursache macht, und dadurch den Naturbegriff geradezu zerstört. Die Zweckmässigkeit in der Natur, besonders im Reiche des organischen Lebens, ist es, worauf von jeher diejenigen sich beriefen, die erweisen wollten, dass die Welt nicht aus sich selbst, sondern nur als Werk eines intelligenten Schöpfers zu begreifen sei". „Darwin's Theorie zeigt, wie Zweckmässigkeit der Bildung in den Organismen auch ohne alle Einmischung von Intelligenz, durch das blinde Walten eines Naturgesetzes entstehen kann" (S. 205, vgl. S. 218). Die wunderbaren Instincte der Thiere sollen wir nicht mehr „als eine von Gott den Thierseelen eingepflanzte Fertigkeit", sondern einfach als „ererbte Gewohnheiten" betrachten. Dasselbe wird wohl auch von den Pflanzen mit ihren regelmässigen Proportionen der Blattsetzung, vielleicht gar von der regelmässigen Krystallisation des Unorganischen gelten sollen. Durch den Kampf um das Dasein haben am Ende die wunderbar regelmässigen Formen der Schneeflocken die unregelmässigen allmälig verdrängt. Ich will nun gar nicht jene schlechte Teleologie einer rein äusserlichen Zweckmässigkeit in Schutz nehmen. Aber eine innere Zweckmässigkeit der Dinge scheint mir schon mit dem Begriffe der Entwickelung gegeben zu sein. Das Universum hat sich für Strauss (S. 225) näher dahin bestimmt, „dass es ins Unendliche bewegter Stoff sei, der durch Scheidung und Mischung sich zu immer höhern Formen und Functionen steigert, während er durch Ausbildung, Rückbildung und Neubildung einen ewigen Kreis beschreibt. Als das, was bei dem Bestande der Welt herauskommt, erscheint uns mithin im Allgemeinen die mannigfachste Bewegung oder die grösste Fülle des Lebens; im Besondern diese Bewegung oder dieses Leben moralisch wie physisch als ein sich entwickelndes, sich aus- und

emporringendes, und selbst im Niedergange des Einzelnen nur ein neues Aufsteigen vorbereitendes". „Allein schliesslich muss doch einmal eine Zeit kommen, wo die Erde nicht mehr bewohnt sein, ja wo sie als Planet gar nicht mehr bestehen wird. Dann wird nothwendig alles, was dieselbe im Lauf ihrer Entwickelung aus sich erzeugt und gleichsam vor sich gebracht hat, alle lebendigen und vernünftigen Wesen, und alle Arbeiten und Leistungen dieser Wesen, alle Staatenbildungen, alle Werke der Kunst und Wissenschaft nicht bloss aus der Wirklichkeit spurlos verschwunden sein, sondern auch kein Andenken in irgend einem Geiste zurückgelassen haben, da mit der Erde natürlich auch ihre Geschichte zu Grunde gehen muss. Entweder hat nun hiermit die Erde ihren Zweck verfehlt, es ist bei ihrem so langen Bestande nichts herausgekommen; oder jener Zweck lag nicht in etwas, das fortdauern sollte, sondern er ist in jedem Augenblick ihrer Entwickelungsgeschichte erreicht worden. Das Ergebniss des irdischen Geschehens aber, das sich durch alle Stadien der Entwickelung hindurch gleich blieb, war nur theils die möglichst reiche Lebensentfaltung und Lebensbewegung im Allgemeinen, theils insbesondere die ringende aufsteigende und mit ihrem Aufsteigen selbst über den einzelnen Niedergang übergreifende Richtung dieser Bewegung" (S. 226 f.). Also ein Empor, welchem alles Seiende zustrebt, und doch kein andres Erreichen desselben, als in jedem Augenblick. Das grosse Gesetz des Fortschritts waltend in der Natur (S. 243), und doch kein Ziel, in welches alle Entwicklung einmündet, kein ewiges Centrum, aus welchem und zu welchem alle Dinge sind. Ist das nicht ein innerer Widerspruch, ein unvermittelter Dualismus der beiden Grundprincipien des Fortschritts und des Rückschritts? Das Universum verschlingt wie der alte Kronos alle seine Kinder wieder, ist unersättlich im Erzeugen wie im Vernichten. Selbst alle Errungenschaften des menschlichen Geistes in Staat, Kunst und Wissensch[illegible] werden, nachdem sie im Augenblick ihren Zweck erfüllt hab[illegible] einst spurlos verschwinden. Fürwahr, dieser Kreislauf [illegible] Universum führt uns ganz auf den alten Prediger Salom[illegible]

zurück mit dem doppelten Ausrufe seiner Skepsis: „Es ist alles ganz eitel“ und: „es geschieht nichts Neues unter der Sonne“, wofür man nur zu setzen braucht: „im Universum“. Dann würde wohl auch Schopenhauer's Behauptung nur wenig zu ändern sein, nämlich so: „es hätte nichts geschadet, wenn auf der Erde so wenig wie auf dem Monde Leben entstanden, ihre Oberfläche gleichfalls starr krystallinisch geblieben wäre“.

Der Unbefangene mag selbst urtheilen, ob auf solche Weise die Welt wirklich begriffen ist. Ich finde hier weder Leben noch Empfindung noch Bewusstsein noch Selbstbewusstsein begriffen, wohl aber einen unvermittelten Widerspruch zwischen der thatsächlichen Zweckmässigkeit der Dinge und der allgemeinen Zwecklosigkeit des Seins, einen ziellosen Wechsel von Fortschritt und Rückschritt, Entstehen und Vergehen in dem Universum. Wenden wir uns zu der letzten Frage.

IV. „Wie ordnen wir unser Leben“? Nun, wenn die Erde als Inbegriff alles Irdischen in jedem Augenblick ihrer Entwicklungsgeschichte ihren Zweck erreicht, so darf auch der Mensch wohl meinen, in jedem Augenblick seines Lebens seinen Zweck zu erreichen, also den Augenblick mit seiner Lust zu erhaschen. Aus einer ziemlich epikureischen Weltansicht folgt auch eine epikureische Sittenlehre. Und drängt der Kampf um das Dasein die innere Entwickelung mit der Pflicht einer Ausgestaltung der Anlage, eines Strebens nach höherm Ziele so zurück: so darf man sich nicht wundern, wenn die Nichtbesitzenden, welchen der Genuss versagt ist, den Kampf um das Dasein praktisch ausführen.

Strauss nimmt jedoch in der Sittenlehre eine andre, mehr stoische Wendung. Alles sittliche Handeln — möchte er (S. 240) sagen — ist ein Sichbestimmen des Einzelnen nach der Idee der Gattung. Freilich weiss man, wenn bis hierher alles nach blinden Naturgesetzen geworden ist, nicht, wo auf einmal die Selbstbestimmung herkommt. Und wie steht es mit der Idee der Gattung, wenn der Mensch doch nur stufenweise

von dem Thiere verschieden ist? Vorher (S. 205) haben wir gelesen, dass die spiritualistische Herausnahme des Menschen aus der Natur aufzugeben, die Menschen und die Thierwelt nicht als zwei gesonderte Reiche zu betrachten sind. Nun erfahren wir (S. 242): „Vergiss in keinem Augenblick, dass du Mensch und kein blosses Naturwesen bist; in keinem Augenblick, dass alle Andern gleichfalls Menschen, d. h. bei aller individuellen Verschiedenheit dasselbe, was du, mit den gleichen Bedürfnissen und Ansprüchen wie du, sind — das ist der Inbegriff aller Moral“. Vorher (S. 210) lasen wir, dass der Mensch ebensowohl denkend als ausgedehnt ist, ohne eine besondere Seelensubstanz, auch dass die Fähigkeiten des Thiers von den menschlichen nur dem Grade, nicht der Art nach verschieden sind (S. 206). Hier (S. 245) erfahren wir, dass der Mensch das Animalische in sich mit dem Höhern, das in ihm angelegt ist, mit den Fähigkeiten, die ihn vom Thier unterscheiden, durchdringen und beherrschen soll. Da wird doch das eigentlich Menschliche von der Natur oder Sinnlichkeit, welche auch das Thier hat, schon unterschieden, und zwar als der Vorzug des Menschen sein denkendes Wesen anerkannt. „Erst wenn er (der Mensch) sich aus den Erfahrungen einen Grundsatz abgezogen, diesen als Gedanken sich zur Vorstellung gebracht hat, und nun darnach sein Handeln bestimmt, hat er sich auf die Höhe der Menschheit gehoben“ (S. 249). „Die Idee der Gattung wirkt als Empfindung auch im Thiere, wie sie im Menschen wirkt; aber nur der Mensch hat sie zugleich als Gedanken im Bewusstsein“ (S. 250). Mag der Mensch also auch nur stufenweise von dem Thiere verschieden sein, als sittliches Subject muss ihn doch auch S t r a u s s wesentlich über das Thier stellen. „Der Mensch kann und soll die Natur nicht bloss erkennen, sondern auch beherrschen; und zwar die Natur ausser ihm, so weit sein Vermögen reicht, wie das Natürliche in ihm selbst“ (S. 246). Da erscheint ja in dem Menschen etwas Uebernatürliches. Und soll man ihn bei Leibe nicht dualistisch in Leib und Seele spalten: so soll man doch das Uebernatürliche als sein eigentliches

Wesen von dem Natürlichen an ihm oder der Sinnlichkeit unterscheiden. Der Mensch ist also in der Sittenlehre doch nicht ebenso „an seinem einen Ende ein ausgedehntes, am andern ein denkendes“ Wesen; sondern der Schwerpunct seines Wesens fällt entschieden in die Seite des Denkens.

Strauss (S. 262 f.) nimmt sogar eine religiöse Wendung, indem er die Socialdemokraten verwirft: „Das nennt sich wohl Kosmopolitismus, gebärdet sich als ein Aufsteigen von dem beschränkten nationalen zu dem universalen Standpuncte der Menschheit. Aber wir wissen: bei jeder Appellation muss der Instanzenzug eingehalten werden. Die mittlere Instanz zwischen dem Einzelnen und der Menschheit aber ist die Nation. Wer von seiner Nation nichts wissen will, der wird damit nicht Kosmopolit, sondern bleibt Egoist. Zum Menschheitsgefühl rankt man sich nur am Nationalgefühl empor. Die Völker mit ihren Eigenthümlichkeiten sind die gottgewollten, d. h. die naturgemässen Formen, in denen die Menschheit sich zum Dasein bringt, von denen kein Verständiger absehen, kein Braver sich abziehen darf“. Vortrefflich! Hätte Strauss nur selbst bei seinem Universum den Instanzenzug von rein stofflichem Sein, Leben, Empfindung, Denken und Selbstbewusstsein gewahrt. In der Monarchie findet Strauss (S. 270) etwas Räthselhaftes, ja etwas scheinbar Absurdes, doch gerade darin das Geheimniss ihres Vorzugs. „Jedes Mysterium erscheint absurd, und doch ist nichts Tieferes, weder Leben, noch Kunst, noch Staat, ohne Mysterium“. Vortrefflich! rufen die eifrigen Verfechter des alten Glaubens, damit widerlegt sich der Verkündiger des neuen Glaubens selbst. Den vierten Stand nennt Strauss (S. 277) den ungesundesten Fleck der jetzigen Gesellschaft, weil ihm Quacksalber, vorzugsweise französische, das tollste Zeug in den Kopf gesetzt haben; da spreche sich nicht allein gegen den Besitz der herkömmliche Neid, sondern selbst gegen Kunst und Wissenschaft als Luxusbestrebungen des Besitzes der roheste Hass aus. Hier haben wir die Hunnen und Vandalen unsrer modernen Cultur, um so gefährlicher als die alten, da sie uns nicht von aussen

kommen, sondern in unsrer eigenen Mitte stehen". Gegen solche Zeitmächte vertheidigt Strauss (S. 282 f.) eifrig das erbliche Eigenthum als die Wurzel der Familie, als eine unentbehrliche Grundlage der Sittlichkeit in der Cultur. Ueber seine Ausführungen äussern sich socialdemokratische Blätter entrüstet; aber sie hüten sich wohl, wie Strauss in dem „Nachwort als Vorwort" S. 9 bemerkt, dem kritischen und philosophischen Theile seiner Schrift ihre Anerkennung zu versagen. Unsereiner kann in dem vierten Abschnitte des Straussischen Buchs, welcher manches Schöne und Wahre enthält, überhaupt nur ein auffallendes Missverhältniss zu den vorhergehenden bemerken.

II.

Wie man auch über den „alten und neuen Glauben" von Strauss urtheilen möge, das Bedürfniss einer durchgreifenden Religionsreform liegt tief in der Zeit und ist auch in einer andern Erscheinung zum Ausdruck gekommen. Paul de Lagarde, rühmlichst bekannt durch so manche grundgelehrte Leistung, hat sich gedrungen gefühlt, mit einer Schrift: „über das Verhältniss des deutschen Staates zu Theologie, Kirche und Religion, ein Versuch, Nicht-Theologen zu orientiren" (1873) hervorzutreten und die brennende Religionsfrage des deutschen Reichs zu erörtern.

Auch von dieser Seite her vernehmen wir, dass Christenthum, Katholicismus und Protestantismus sich überlebt haben, aber nicht das ewige Evangelium Jesu, welches in seiner ursprünglichen Reinheit, nur in einer deutschen Ausgabe, wiederherzustellen sei. Mit vollem Bewusstsein, dass seine Schrift in eine ihren Grundanschauungen durchaus feindliche Welt hinaustrete, hielt Lagarde es in so ernsten und entscheidenden Zeitläuften, wie die unsrigen, für Pflicht, „das klar Erkannte und lange Zeit hindurch Geprüfte Andern auch in dem Falle mitzutheilen, dass sie nicht überzeugt, sondern nur

angeregt, ja selbst in dem, dass sie dadurch in ihrer bisherigen Ansicht bestärkt werden". An Anregung und vielem Beherzigenswerthen fehlt es in dieser Schrift auf keinen Fall.

Das Christenthum betrachtet Lagarde als ein hauptsächlich durch Paulus entstelltes Evangelium. Der Christen-Name ist freilich nach der Apg. 11, 26 zuerst und zwar etwa 12 Jahre nach Jesu Tode in Antiochia gebraucht worden. Der Name der Nazaräer Apg. 24, 5 ist ohne Zweifel der ältere. Da sagt Lagarde (S. 28): „Wenn nun der Name der Nazarener in Antiochia durch einen andern ersetzt wurde, und wenn diess unter den Augen, also wohl auch auf Veranlassung des Paulus geschah, so ist anzunehmen, dass man mit der neuen Bezeichnung „Christen" die früheren Nazaräer ihrem Wesen nach zu bezeichnen — zu definiren — meinte. Danach würde Christenthum die Religion derer sein, welche in Jesu den Christus oder Messias der Juden erblicken und in dieser Christuswürde Jesu dessen Eigenthümlichkeit und Bestimmung am vollständigsten bezeichnet glauben". Diese Anschauung findet Lagarde durchaus irrig. Denn erstlich sei den Juden gar kein Christus verheissen. Das s. g. Alte Testament kannte für den von den Juden erwarteten Heiland das Wort Messias, d. h. Christus, nicht. Es kenne einen solchen Heiland überhaupt nur ganz beiläufig und so, dass vollkommen klar ist, dass die Verfasser der kanonischen und der deuterokanonischen oder apokryphischen Bücher den Glauben an einen dereinst kommenden Retter gar nicht zu den wesentlichen Stücken ihrer religiösen Ueberzeugung gezählt haben, geschweige dass sie ihn für den Mittelpunct dieser Ueberzeugung gehalten hätten. Und Letzteres hätte doch der Fall sein müssen, wenn wir uns berechtigt halten sollten, die oben geschilderte Anschauung der Gemeinde von Antiochia erwägungswerth zu finden. „Die Erwartung, dass ein Messias kommen werde, ist in gewissen Schriften des jüdischen Volkes vor Jesu Auftreten ohne Frage rhanden und sogar sehr lebhaft gewesen, aber nicht in den nangebenden Kreisen des Volkes, nicht in der anerkannten teratur, nicht auf Grund von durchschlagenden, klaren und

diese Erwartung in den Vordergrund stellenden Erklärungen der heiligen Urkunden. Der Messiasglaube gehört dem Theile der jüdischen Gesellschaft an, welcher die sogenannten apokalyptischen Schriften hervorgebracht und bewundert hat" (S. 24). Da finde ich denn doch den Messiasglauben des spätern Judenthums gar zu sehr zurückgesetzt.[1] Lagarde sagt zu viel: „Es ist aber vollständig gedankenlos zu sagen: wir halten dafür, Jesus sei der den Juden verheissene Christus, wenn nachweislich den Juden gar kein Christus verheissen ist. Es ist gedankenlos zu sagen: wir sind der Ansicht, dass alles das, was die Juden nachweislich von der Zukunft erwarten, in Jesu erfüllt ist, wenn die Juden nachweislich von der Zukunft sehr wenig, und diess Wenige ganz anders erwartet haben, als in Jesu geleistet worden ist. Man braucht nur an Sokrates in Athen zu erinnern, wenn Lagarde (S. 29) bemerkt: „Kein Volk schlägt sein Ideal an das Kreuz, und wen ein Volk an das Kreuz schlägt, der entspricht ganz gewiss nicht dem Ideale des Volkes". Zweitens behauptet Lagarde (S. 30), dass es Jesu gar nicht eingefallen sei, sich für den Messias auszugeben, aber nur mit Verweisung auf eine bald erscheinende Schrift. Vorläufig stellt er uns die Alternative: „Entweder Jesus hat sich für den in gewissen

1) Derselbe hat schon in der makkabäischen Erhebung einen neuen Aufschwung genommen. Den mit den Wolken des Himmels herabkommenden Menschensohn des B. Daniel hat der jüdische Sibyllist um 140 (Orac. Sib. III) als einen vom Himmel herabkommenden König verstanden, Pseudo-Henoch um 100 v. Chr. durch einen aus der geläuterten Gemeinde des Gottesvolkes hervorgehenden Fürsten ergänzt. Vollends unter der römischen Oberhoheit ist die Erwartung eines weltherrschenden Königs aus dem Stamme Davids in weitern Kreisen recht lebhaft geworden, wie die Psalmen Salomo's (um 47 v. Chr.), der Ezra-Prophet (um 30 v. Chr.) lehren, und der jüdische Sibyllist des J. 76 (Orac. Sibyll. V.) beweist, dass diese Erwartung nicht einmal durch die Zerstörung Jerusalems vertilgt werden konnte. Es ist sehr begreiflich, dass unter der römischen Oberhoheit diese Erwartung nicht allzu offen hervortrat. Dieselbe liegt aber mehr oder weniger allen Aufständen der Juden gegen die römische Herrschaft zu Grunde und wird in ihrer politischen Fassung selbst durch Suetonius (Vespasian. 4) und Tacitus (Hist. V, 13) bezeugt.

Kreisen erwarteten Heiland gehalten, dann knüpft er nicht an die Gesammtentwickelung des jüdischen Volkes an und hat nur locale Bedeutung: die Vorsehung hätte dann einen Fehler gemacht, als sie den grossartigsten Umschwung, den die Geschichte je gesehen, an seine Person heftete, — oder aber Jesus ist den Messiasträumen der untern Schichten Israels gegenüber kühl geblieben: dann hat niemand ein Recht, ihn den Messias oder Christus, und sich selbst als seinen Anhänger einen Christen zu nennen". Wie aber, wenn Jesus sich mit Anschluss an die volksthümliche Erwartung, aber mit entschiedener Vergeistigung derselben für den Messias erklärt hat?

Dass das Evangelium Jesu zum Christenthum entstellt werden konnte, ward nach der Ansicht Lagarde's schon dadurch eingeleitet, dass Jesus mit seinen Aposteln und Jüngern entschiedenes Unglück gehabt hat. „Aus der ganzen Schaar sind nur Petrus und Johannes bedeutend geworden; alle übrigen sind verschollen". Lagarde (S. 30) will darin die Erhabenheit Jesu über seiner Nation erkennen, dass er trotz allem Suchen nur zwei Männer finden konnte, welche „einigermassen" auf des Meisters Wesen eingehen konnten. Von Petrus haben wir nichts übrig, das Anspruch hätte ächt zu heissen, und aus dem Mangel an verlässlichen Nachrichten dürfen wir wohl so viel mit Sicherheit schliessen, „dass Petrus den vielleicht auf ihn gesetzten Hoffnungen Jesu nicht entsprochen hat". Johannes hat, wie der Göttinger Gelehrte sich überzeugt hat, nicht bloss die s. g. Offenbarung, sondern auch das vierte Evangelium nebst den Briefen geschrieben. Aber dieses Evangelium sei kein Geschichtswerk, sondern eine Streitschrift. „In der Erinnerung des greisen Johannes ist die Gestalt des Meisters, dem er so nahe gestanden hatte, ins Ungeheuerliche gewachsen, und in diesem Falle ist die Begabtheit des Schriftstellers, der sich mit allen möglichen Zeitideen erfüllt hatte, der Wahrheit ebenso schädlich gewesen, wie andrerseits die Unbegabtheit derer ihr Eintrag gethan hat, welche die unsern drei Evangelien zu Grunde liegenden Bü

cher geliefert haben". Von Matthäus wissen wir, dass er die Reden Jesu aufgezeichnet hat. Da beweise nun der Umstand, dass uns diess Buch nicht, oder nur in einer jedenfallsnicht apostolischen Ueberarbeitung erhalten ist, genau eben so viel, wie die gigantischen Uebertreibungen des Johannes. „War die Arbeit des Matthäus historisch treu, so muss sie den Epigonen nicht gepasst haben, weil diese sonst das Buch nicht hätten verkommen lassen: war sie nicht treu, gab sie den Matthäus statt Jesus, so ist klar, dass auch dieser Apostel Jesum nicht verstanden hat". In der Thatsache, dass es kurze Zeit nach Jesu Auftreten schon unmöglich war, über ihn historische Wahrheit im Sinne der Wissenschaft zu treffen, findet Lagarde (S. 31 f.) wohl ein Zeugniss, dass Jesu Werk und Leben wirklich ein die Zeit änderndes Element gewesen sind. Grosse Männer gestalten um. „Aber indem sie verschieden gearteten Menschen gegenüberstehen, gestalten sie verschiedentlich um, und die Ausgleichung der verschiedenen Wirkungen, die sie haben, ist der historische Mythus. Die historische Mythologie ist die Inventarisirung der Neugestaltungen, welche durch historische Personen in dem Zustande der Umgebung der historischen Personen hervorgerufen sind". Alles dieses hilft doch nicht über die Thatsache hinweg, „dass von Jesu Person historisch sehr wenig gewusst wird, von seiner Lehre nur ein Theil, und auch dieser erst nach gründlicher kritischer Arbeit bekannt heissen kann, und seine Apostel unfähig gewesen sind, von ihm zu berichten".

Was hat denn nun aber Jesus, so viel wir wissen können, gelehrt? Als das Wesentliche seiner Lehre bezeichnet Lagarde (S. 35) das Evangelium, welches die Idee vom Reiche Gottes an die Spitze stellt. „Das Evangelium ist eine durch religiöse Genialität gefundene Darstellung der Gesetze des geistigen Lebens", durch alle Beobachtung des Lebens bisher noch immer bestätigt. „Man kann daher ruhig jedem freistellen, das Evangelium stückweise aus der Geschichte und dem Leben zu sammeln, während er es einfacher so leidlich schon bei einander finden kann. Immer aber werden An-

schauungen, wie die vom Reiche Gottes, von der Sünde, von dem Wege, auf welchem man der Sünde quitt wird, mögen sie nun aus dem Evangelium entnommen oder aus der eigenen Beobachtung des Lebens gefunden sein, genau denselben Werth haben, wie Newton's Fallgesetz und alle ähnlichen Gesetze des physischen Lebens" (S. 36).

Eben dieses Evangelium, welches durch die unmittelbaren Jünger Jesu schlecht genug aufgefasst und verkündigt ward, soll Paulus vollends verdorben haben. Ueber diesen Nichtautopten vernehmen wir bei Lagarde fast die Sprache der alten Judenchristen: „Nur daraus, dass die von Jesu selbst erwählten Jünger, Dank zu gleicher Zeit dem niedrigen, verkommenen Zustande des Volkes, aus dem sie hervorgegangen, und der Erhabenheit ihres Meisters, nicht im Stande waren, anders als nur höchst kümmerlich, einseitig karikirend das grosse Bild aufzufassen, das vor ihnen gestanden hatte, nur daraus ist es zu erklären, dass ein völlig Unberufener Einfluss auf die Kirche erhielt. Paulus — denn er ist dieser Unberufene — der richtige Nachkomme Abrahams und auch nach seinem Uebertritte Pharisäer vom Scheitel bis zur Sohle, hat acht bis zehn Jahre nach Jesu Tode, nachdem er die Nazarener eine Zeit lang nach Kräften verfolgt hatte, durch eine Vision auf der Reise nach Damaskus die Ueberzeugung gewonnen, dass er in Jesu Lehre die Wahrheit verfolge. Man kann das physiologisch denkbar finden, und ich bezweifle nicht im Geringsten, dass ein so fanatischer Kopf in Folge einer Hallucination in das Gegentheil von dem umschlug, was er bislang gewesen war. Unerhört aber ist, dass historisch gebildete Männer auf diesen Paulus irgend welches Gewicht legen. Im 1. Cap. der Apg. wird als selbstverständlich angesehen, dass wer Apostel werden wolle, mit Jesu gelebt habe, um so Zeuge von Jesu sein zu können. Paulus hat Jesum nie gesehen, geschweige dass er mit ihm umgegangen wäre: seine Beziehungen zu Jesu sind durch seinen Hass gegen Jesu Jünger und danach durch eine Vision, gewiss die schlechtesten Quellen historischer Erkenntniss, die es giebt, vermittelt worden",

Noch mehr. In dem Berichte über sein Leben, welchen dieser Paulus selbst in seinen Brief an die Galater eingeschaltet hat, findet Lagarde, in ehrliches Deutsch übertragen: „Alles, was Paulus von Jesu und dem Evangelium sagt, hat gar keine Gewähr der Zuverlässigkeit“. „Wie kommen wir denn dazu, uns überhaupt mit einer Kirche noch einzulassen, die auf solchem Grunde gebaut ist? Missverstand, Unverstand, ein Zwitterding aus Pharisäismus und Phantasterei, sind das die Fundamente einer Gemeinschaft, die auf ein Ereigniss der Geschichte zurückgehen will? Und wenn Paulus uns etwa passt, wie er Luther'n gepasst hat, so wollen wir ehrlich gestehen, dass nicht Jesus, sondern Paulus unser Heiland, und wollen zu gleicher Zeit gestehen, dass der Maassstab unserer Zustimmung nicht Wissenschaft, sondern unser Bedürfniss und unsre Neigung ist, dass wir nicht der Geschichte folgen, die nun einmal unwiderruflich den Anfang der neuen Zeit an Jesum knüpft, sondern unserm subjectiven Ermessen, dass also unsre Unterordnung unter eine Offenbarung keinen andern Namen verdient als den der Spiegelfechterei, weil wir uns in der That und Wahrheit nur uns selbst unterordnen: wir ziehen uns wie weiland Herr von Münchhausen an unserm eigenen Schopfe selbst aus dem Sumpf. Man kann, wenn man vorsichtig verfährt, aus den drei ersten Evangelien mit einiger Sicherheit auf die Thatsachen schliessen, die den Berichten derselben zu Grunde liegen: man kann von Johannes den Hintergrund, das klimatische Colorit und die richtige Farbenabtönung in der Beleuchtung der Scene gewinnen, auf der Jesus aufgetreten: von Paulus aus hat keine Wissenschaft eine Brücke rückwärts zu dem hohen Meister, weil psychologische Zustände für jeden unberechenbar sind, der nicht die Umgebung des zu Beurtheilenden genau kennt, und wir diese in dem vorliegenden Falle nicht kennen und nie kennen werden. Paulus hat uns das alte Testament in die Kirche gebracht, an dessen Einflusse das Evangelium, so weit das möglich, zu Grunde gegangen ist: Paulus hat uns mit der pharisäischen Exegese beglückt, die alles aus allem beweist, den Inhalt, der im Texte gefunden

werden soll, fertig in der Tasche mitbringt, und dann sich rühmt, nur dem Worte zu folgen: Paulus hat uns die jüdische Opfertheorie und alles was daran hängt, in das Haus getragen: die ganze unten noch mit einigen Worten zu besprechende jüdische Ansicht von der Geschichte ist uns von ihm aufgebunden. Er hat das gethan unter dem lebhaften Widerspruch der Urgemeinde, die, so jüdisch sie war, weniger jüdisch dachte als Paulus, die wenigstens nicht raffinirten Israelitismus für ein von Gott gesandtes Evangelium hielt. Paulus hat sich endlich gegen alle Einwürfe gepanzert mit der aus dem zweiten Buche des Gesetzes herübergebrachten Verstockungstheorie, die es freilich so leicht macht zu disputiren, als es leicht ist, einen Menschen, der Gründe bringt und Gegengründe hören will, damit abzufertigen, dass man ihn für verhärtet erklärt. Es ist Theologenlogik zu sagen: obwohl Israel in Jesus den Messias nicht erkannte, ist Jesus doch der Messias Israels, und obwohl die eigentliche Gemeinde des Evangeliums den Paulus als Verderber hasste, ist dennoch Paulus der wahre Vertreter des Evangeliums“ (S. 34 f.).

Es ist lehrreich, wird aber schwerlich Anklang finden, dass einer der ersten Sachkundigen unsrer Zeit so über Paulus urtheilt. Das durch Paulus angeblich verderbte Evangelium ist es auf alle Fälle gewesen, was die Lehre Jesu siegreich in der Welt verbreitet hat, und diese hat eben in der Gestalt des Christenthums ihre weltgeschichtliche Bedeutung erlangt.

Von Paulus leitet Lagarde (S. 39 f.), wie er bereits angedeutet hat, auch den falschen Religionsbegriff des Christenthums her. „Religion ist überall da, wo sie anerkanntermassen vorhanden ist, nicht Vorstellung von, nicht Gedanke über, sondern persönliche Beziehung des Frommen auf Gott, Leben mit ihm. Sie ist unbedingt Gegenwart, Hoffnung auf die Zukunft nur insofern, als der Umgang mit dem Ewigen jedem, der ihn übt, unumstössliche Gewissheit gibt, dass er selbst auch ewig ist. Mit dieser Einsicht völlig unverträglich ist es, historische Ereignisse in wesentliche Beziehung zur Frömmigkeit zu setzen. Man kann sehr wohl sagen, dass zu

einer bestimmten Zeit zum ersten Male die und die objective Thatsache der idealen Welt religiös erfasst worden ist: der Hauptaccent wird aber für überlegte Menschen stets auf der Thatsache und dem Mächtigwerden derselben, nicht aber auf dem Kalenderdatum dieses Mächtigwerdens liegen: wir haben als Individuen nur das Interesse, nach solcher Epoche zu leben und den Dank dafür, dass wir es thun. Nicht aber ist es von Werth, alle Einzelheiten des Vorganges kennen zu lernen, der in Gottes Augen nur Mittel zum Zwecke ist, und desshalb auch in unsern Augen ein mehreres nicht sein soll, und darum muss nicht Straussens Werk über das Leben Jesu, welches aus ehrlichem Wissensdrange hervorgegangen ist, sondern die Anschauung als Teufelswerk gelten, dass es überhaupt auf eine Biographie Jesu und nicht vielmehr auf Jesum und sein Evangelium ankomme. Die orthodox-christliche Anschauung von der Geschichte ist Fetischismus, nur dass dieser sich anstatt auf das natürliche Einzelding auf die historische Thatsache richtet". Auch diesen Fetischismns soll Paulus eingeführt haben: „Jesus hat auf seinen Tod den Accent nicht gelegt, welchen die Kirche auf ihn legt. Diess erhellt daraus, dass er sofort bei seinem Auftreten vom Evangelium und vom Reiche Gottes redet, er also ersteres nur in dem, was er selbst sagte, letzteres in sich selbst als der Urzelle der neuen Bildung erblickt hat, mithin sein Leben, aber nicht sein Tod die Grundlage des Reiches Gottes war. Wir haben auch hier wieder Paulus als den Begründer der jetzt geltenden Ansichten zu nennen. Paulus war als Pharisäer gewöhnt, das Heil seines Volkes von dem Tage zu datiren, an welchem auf dem Sinai das Gesetz verkündet worden war: noch mehr als das, er war gelehrt, dass Israel die Blüthe der Menschheit sei, und die Menschheit nur in und durch Israel beglückt werden könne. Er betrachtete also die Gedenktage seiner Nation als Epochen des Heils für alle Welt. — Die Ansicht des Paulus von der Geschichte verband sich mit seiner Idee vom Opfer und dessen Kraft, und diess um so mehr, als dem langjährigen Verfolger des Evangeliums durch seine eigene Lebensgeschichte der Be-

griff Sünde in ganz anderer Weise nahe gerückt war, als den armen Fischern und Handwerkern in Jesu Umgebung. — So kamen Paulus und der ihm nahe stehende Verfasser des Briefs an die Hebräer, der Levit Barnabas, zu der Feier des Todes Christi und seiner Auferstehung, die für den Protestantismus vollständig verhängnissvoll geworden ist. Zwar hat die gesammte christliche Kirche das jüdische Princip aufgenommen, einmal Geschehenes statt des immer von Neuem Geschehenden, Vergangenes statt des Gegenwärtigen als Object religiöser Gefühle anzusehen; aber in ihrer ältern Gestalt hat sie es mit bewundernswerth richtigem Instincte verbessert, indem sie dem einmaligen blutigen ein immer sich wiederholendes unblutiges Opfer zur Seite stellte, indem sie überhaupt alles that, was das Vergangene gegenwärtig zu machen geeignet schien. Das Messopfer ist die Stärke des Katholicismus, weil erst durch das Messopfer das Christenthum (ich sage nicht: das Evangelium) Religion wird, und nur Religion, nicht aber Surrogat der Religion Menschenherzen an sich fesseln kann. Der ewige Menschengeist wird von einmal Geschehenem nicht befriedigt. Es ist nicht Religion, sondern Sentimentalität, sich in Gewesenes zu versenken, und das Bewusstsein von dem immanenten Leben ewiger Gewalten in der Zeit schwindet in dem Maasse, als die von Jahr zu Jahr schwächer werdende Erinnerung an uralte, sich nicht erneuernde Thatsachen als Religion angepriesen wird. Daher ist uns die Religion ein Meinen, ein Dafürhalten, ein Glauben, ein Vorstellen, statt ein Leben zu sein, und ehe wir diese grundgiftige Anschauung nicht aufgeben, ist irgend eine Besserung unsrer Zustände gar nicht möglich. Wir brauchen die Gegenwart Gottes und des Göttlichen, nicht seine Vergangenheit, und darum kann vom Protestantismus und, bei der Unhaltbarkeit der katholischen Messopferlehre, auch vom Katholicismus, darum kann vom Christenthum für uns nicht mehr die Rede sein". Ich hätte wahrlich nicht gedacht, dass jemand gerade den Paulus, welcher auf den in den Gläubigen lebenden Christus, auf das Mitsterben und Mitauferstehen der Gläubigen mit Christo sol-

ches Gewicht legt, zum Urheber des Fetischismus äusserer Thatsachen im Christenthum machen würde.

Also auch den Protestantismus sollen wir aufgeben. Der Protestantismus wollte aber doch eine Reformation sein und gerade das Evangelium wiederherstellen. Freilich eine Reformation — antwortet Lagarde (S. 7f.) —, aber eine solche, welche die katholische Kirche im wesentlichen anerkannte und nur die Missbräuche abstellte. „Die katholische Kirchenlehre blieb in allem, was sie von Gott, Christo und dem h. Geiste aussagte, also in allem, was dem modernen Bewusstsein am anstössigsten ist, von der Reformation unangetastet. Der Streit zwischen den Protestanten und der Kirche drehte sich lediglich um die Art und Weise, in welcher die durch Jesum Christum, den eingebornen Sohn Gottes, vollzogene Erlösung des Menschengeschlechts von der Sünde und deren Strafen angeeignet wird, und um gewisse Einrichtungen, durch welche die den Reformatoren für die richtige geltende Aneignung dieser Erlösung erschwert wurde, und die man daher protestantischerseits abzuschaffen sich gedrungen fühlte". Das mag von der ältesten Gestalt des Protestantismus wesentlich richtig sein. Aber hat denn der Protestantismus keine Entwicklung gehabt, welche ihn über seine älteste Gestalt hinaus trieb? Ist der Protestantismus gut katholisch durch eine unverbrüchliche Ueberlieferung an seine älteste Gestaltung gebunden, nicht ein inhaltsvolles Princip, welches sich immer reicher entfaltet hat? Lagarde (S. 10f.) will auch aus den beiden gangbaren Principien des Protestantismus nur seine Beschränktheit erkennen. Das formale Princip, nach welchem man für die christliche Religion keine andere Erkenntnissquelle annimmt als die Bibel, soll lediglich einen polemischen Sinn haben. Die Reformation habe gemeint, dass in den zwischen den protestirenden und der herrschenden Kirche streitigen Fragen die Erörterung genügend durch das Zurückgehen auf das nach den Regeln der Grammatik ausgelegte Neue Testament [richtiger: die Bibel überhaupt] geführt werden könne. „Das formale Princip ist zunächst nur für die gerade vorliegende

Controverse aufgestellt worden und sollte zur Vereinfachung des Verfahrens dienen. Lehren, welche im directen Widerspruche mit dem von der katholischen Kirche anerkannten Neuen Testamente standen, konnten in der Kirche nicht berechtigt sein, weil sie sonst sich selbst widersprochen haben würde". Wenn dieses Princip zeitig verallgemeinert worden ist, so soll das gewiss nicht im Interesse der Reformatoren geschehen sein. Es kommt mir nun nicht in den Sinn, die Einseitigkeiten des altprotestantischen Schriftprincips irgend vertheidigen zu wollen. Aber lässt sich in dem protestantischen Schriftprincip die innere Selbstgewissheit des religiösen Bewusstseins verkennen, welches selbst und ohne alle Vermittlung der kirchlichen Autorität aus dem Quell der göttlichen Offenbarung zu schöpfen wagte? Auf diese innere Selbstgewissheit, welche ich für die Seele, das einheitliche Princip des Protestantismus halte, kommt Lagarde (S. 14 f.) selbst zurück bei dem s. g. materialen Princip der Reformation, dass die Rechtfertigung vor Gott allein durch den Glauben an Christum bewirkt wird. Auch diesem Princip will er lediglich einen polemischen Sinn beilegen: „Man schliesst aus dem unmittelbar Gegenwärtigen, dem Bewusstsein, das man über das eigene Versöhntsein mit Gott hat, gegen gewisse Einrichtungen der päpstlichen Kirche, wie Messe und Mönchthum, und gegen die scholastische Lehre von den guten Werken". Aber damit ist noch keineswegs festgestellt, „dass die katholische Kirchenlehre im Grossen und Ganzen unangetastet gelassen und nur behauptet wird, der Eintritt in das Haus habe durch eine andre Thüre stattzufinden, als durch die, welche man gewöhnlich, aber missbräuchlich benutzt habe". Ich finde hier recht eigentlich das Hochbewusstsein des Protestantismus, welcher die Gewissheit des rechten Verhältnisses zu Gott ohne alle Vermittelung kirchlicher Autorität in sich selbst trägt. Und wenn Lagarde (S. 15) sich darauf beruft, dass das materiale Princip die reformatorische Dogmatik nichts weniger als durchgreifend beherrscht, so verweise ich auf die erste, jugendliche Gestalt der Loci theologici Melanchton's und meine

denn doch, dass die innere Selbstgewissheit des religiösen Bewusstseins in der neuern Gestaltung der protestantischen Dogmatik stark genug hervorgetreten ist. Lagarde (S. 16) findet hier freilich wieder die entstellende Lehre des Paulus. Die ursprünglich christliche Anschauung von dem Verhältniss des Menschen zur Schuld, dem Paulus mit Petrus und Johannes gemeinsam, sei keine andre gewesen als diese: „Der Eintritt des Menschen in eine neue höhere Ordnung der Dinge hebt seine Schuld auf: der Mensch lässt die Schuld mit seinem früheren Leben und mit der Sünde dahinten, wie der Schmetterling die Hülle zurücklässt, der er entschlüpft ist". Die Rechtfertigung durch den Glauben ohne die Werke soll auf einer Einseitigkeit des Apostels beruhen, „der als nicht unmittelbarer Jünger Jesu am allerwenigsten zu irgend welcher Einseitigkeit das allermindeste Recht gehabt hat". Mit seiner Beschränktheit lässt Lagarde (S. 17) den Protestantismus zu Grunde gehen. Erst durch den Zersetzungsprocess, welcher seit dem westphälischen Frieden eintrat, soll es bewirkt sein, dass das sich protestantisch nennende Deutschland von allen den in dem katholischen Systeme und dessen vom Protestantismus übernommenen Theilen in grosser Menge aufgehäuften Hindernissen seiner natürlichen Entwicklung befreit wurde. „Diese Befreiung beruht mithin nicht in der Vortrefflichkeit, sondern in der innern Unhaltbarkeit und der durch diese bedingten Löslichkeit des Protestantismus".

Das Befremdliche dieser Auffassung des Protestantismus wird, meine ich, auch durch die weitern Ausführungen Lagarde's (S. 17f.) nicht aufgehoben. Unter anderm werden wir darüber belehrt, dass die Reformation die Neugestaltung Deutschlands in keiner Weise veranlasst habe, dass vielmehr alles, was wir an politischem Leben haben, allein dem Umstande zuzuschreiben sei, dass durch die Hohenzollern in Brandenburg und Preussen ein auf eigenen Füssen stehender Staat entstand. Hätten die brandenburgischen Fürsten als Katholiken ihre Rolle nur irgend spielen können? Man braucht ja nur die Zustände katholischer Länder, wie Oestreich, Spa-

nien, Italien mit denen protestantischer Länder, wie Brandenburg-Preussen, Holland und England, zu vergleichen, um den Segen des Protestantismus zu erkennen, welchen unser deutsches Vaterland freilich theuer genug durch Theilung und lange währenden Zerfall zu erkaufen hatte. Ein Leibniz fiel gerade in die traurigste Zeit des Protestantismus. Aber kann man sich Lessing, Kant, Schiller als Söhne des Katholicismus nur vorstellen? Gerade in Deutschland haben wir, wie die neuesten kirchlichen Zeitfragen lehren, uns des Protestantismus keineswegs schon thatsächlich erledigt.

Was soll denn nun, wenn wir mit dem Christenthum und dem Protestantismus gebrochen haben, die Religion der Zukunft sein, welche Lagarde (S. 43f.) begeistert herbeisehnt? Doch nur eine noch durchgreifendere Reformation, als die des 16. Jahrhunderts, eine Herstellung des Evangeliums Jesu in seiner ursprünglichen Reinheit. Und wie kommen wir zu dem Bessern, wenn wir an das geschichtlich Vorhandene gar nicht mehr anknüpfen? Alle zur Zeit bestehenden religiösen Gemeinschaften Deutschlands, den Katholicismus und Protestantismus eingeschlossen, soll der Staat für Secten erklären und seine Anerkennung einer noch gar nicht geborenen nationalen Kirche, einer deutschen Auflage des Evangeliums Jesu aufsparen. Aber Religionen lassen sich nicht machen. „Religion ist nie ein Werk menschlicher Gedanken, menschlicher Sehnsucht, menschlicher Thätigkeit. Eben weil sie bindet, erzieht, leitet, tröstet, ist sie ihrem Begriffe nach göttlichen Ursprungs". „Aber Eins kann der Staat; er kann der Religion den Weg bereiten, und er muss es" (S. 49). Da werden auch Christenthum und Protestantismus wohl nicht so ganz von Gott verlassene Gestaltungen der Religion gewesen sein. Der Staat mag sich immerhin über alle bestehenden Religionen stellen und, was Lagarde sehr schön ausführt, in dem Unterrichtswesen den idealen Sinn heben. Aber nicht durch einen völligen Bruch mit dem Bestehenden in der Religion wird das Heil der Zukunft zu erreichen sein.

Bei Lagarde findet man, trotz seiner Verwerfung des

Christenthums und des Protestantismus, immer noch die Schleiermacher'sche Grundansicht von der ohne wahre Anknüpfung an das Alte Testament und ohne wirkliche Entwicklung eines lebensvollen Princips eingetretenen Vollendung der Religion. Er sagt ja (S. 59): „Das Evangelium hat zuerst und zulerst unter allen Religionen die Religion in inniger unzertrennbarer Verbindung mit einer Persönlichkeit gebracht, zuerst und zuletzt unter ihnen die Einsicht von der Nothwendigkeit einer Gemeinschaft, einer Kirche gehabt. Am nächsten kommt ihm der Buddhismus: Zoroaster und Moses sind Gesetzgeber, aber sie sind nicht, was sie lehren, sie fordern: Jesus verkündet und stellt dar: das Evangelium fällt in gewissem Sinne mit seiner Person zusammen. Daraus folgt, dass ein Hinausgehen über das Evangelium undenkbar ist. Aber es ergibt sich daraus auch, dass ein Zurückgehen auf das Evangelium nur möglich ist durch ein sich Hinwenden zu einem Träger des Evangeliums, und dass wir es nur erfassen können in einem Kreise, der es erfasst hat. Dem Staate und der Nation fehlt Jesus als der Träger des Evangeliums, der allein es zu einem Lebenskeime gemacht hat, fehlt die Gemeinschaft evangelisch Gesinnter, die evangelische Kirche, welche allein das im Evangelium hie und da verstreut vorhandene Leben sammeln und durch die Sammlung erhalten und wirksam machen kann. — Es bleibt uns nichts übrig, als, so gut es geht, das Evangelium in uns persönlich — ich möchte lieber sagen: Person — werden zu lassen, und so gut es geht, eine Gemeinschaft mit allen Gleichgesinnten herzustellen". Es sind immer noch die Grundansichten von Hegel und Schleiermacher, deren Ausläufer wir in den beiden Schriften von Strauss und Lagarde erkennen, dort eine alles auflösende Entwickelung, nur ohne Ausgang und Ziel, hier eine alle Entwickelung ausschliessende, ein für allemal eingetretene Vollendung, dort einen heraklitischen Fluss der Dinge, hier ein bewegungsloses eleatisches Sein.

XVII.

Gedanken über das Gewissen,

mit Rücksicht auf Gass: „Die Lehre vom Gewissen".

Von

Dr. O. Pfleiderer.

Es ist immer ein gutes Zeichen von neuer Vertiefung der theologischen Wissenschaft, wenn sie sich an Revision der psychologischen Grundbegriffe macht; denn von der Definition und Analyse dieser hängen die Lösungen gar vieler weiterer Probleme ab. Eine sehr verdienstliche Arbeit ist in dieser Beziehung die Schrift von Gass: „Die Lehre vom Gewissen".[1] Sie giebt zuerst das geschichtliche Material in ebenso gründlicher als übersichtlicher Weise und untersucht dann die psychologische Thatsache des Gewissens mit steter Rücksichtnahme auf andere Ansichten Neuerer über denselben Gegenstand. Die Methode ist die empirisch-kritische, aus den umsichtigen Beobachtungen der einzelnen Erscheinungen den Begriff abstrahirend; den so gewonnenen Resultaten kann man zwar in der Hauptsache beistimmen, doch lässt sich auf diesem Wege der Natur der Sache nach nicht diejenige Lösung erreichen, welche durch den Einblick in die apriorische Nothwendigkeit der psychologischen Erscheinung erst den Eindruck voller Evidenz gibt. Insofern dürfte die Gass'sche Untersuchung — ihre hohe Verdienstlichkeit ungeschmälert — doch noch eine Ergänzung durch apriorische Deduction zulassen, die wohl auch da und dort zum Versuch einer Berichtigung werden mag.

Als vollkommen zutreffend erachte ich die formale Grundbestimmung, dass „das Eigenthümliche des Gewissens nicht unter den Begriff eines Organs oder Vermögens,

1) Ein Beitrag zur Ethik von Dr. W. Gass. Berlin, Reimer 1869. S. IV und 228.

welches andere Vermögen neben sich hat, fallen kann; wäre es ein solches, so stünde es isolirt und räthselhaft in der Mitte des geistigen Organismus da; die Realität des Sittlichen würde an eine einzelne Stelle verlegt, während sie im Ganzen anerkannt werden soll. Nein das Gewissen ist keine Existenz für sich, sondern ein Thun und Wirken, das Seiende aber, welches dieser Activität zu Grunde liegt, ist die Gesammtanlage des Geisteslebens, ja der Welt und des Universums" (S. 99). Und zwar besteht diese Geistesanlage, als deren Bethätigung wir das Gewissen zu betrachten haben, in der Antinomie zwischen freier Selbstbestimmung und sittlicher Bestimmung. „Das sittliche Wesen, welchem der Mensch angehört, soll auch ihm angehören, von ihm selbstthätig angeeignet werden, was nur möglich ist, wenn durch eigene Willensbewegung von Innen heraus die Bestimmung zur freien Selbstbestimmung erhoben oder diese in jene aufgehoben wird. Wenn nun aber die Selbstbestimmung sich für eine momentane Befriedigung des blossen Selbst entscheidet, bleibt sie eben bei sich stehen, sie wird dadurch sinnlich, selbstisch, sündhaft und gefährdet oder verletzt das dauernde Recht der Bestimmung; dieses muss sich also als noch vorhanden ankündigen. Durch den Conflict wird das Recht der sittlichen Bestimmung nicht aufgehoben, sondern es bezeugt sich dem Subject selber, zwar noch nicht in der Form einer bestimmten Regel, wohl aber als unabweislicher Gegendruck — als Missgefühl" (S. 102). Diese Regung, in welcher die ursprüngliche Gewissensthätigkeit (das „primäre Gewissen") besteht, hat die Form der Unmittelbarkeit und Unwillkürlichkeit, und zwar nothwendig desswegen, weil sie aus der Rückwirkung gegen das Willkürliche entsprungen ist, denn was einem Willensact widerstrebt oder ihn bestätigt, kann nicht selbst als Wille und Willkür in das Bewusstsein treten.

Dieser qualitative Unterschied der Gewissensäusserungen vom Willensact zeigt sich, sobald beide in Gegensatz gegen einander treten; daher tritt das Gewissen immer nur

zusammen mit dem Gegensatz zwischen Wille und Bestimmung (Wesen) oder mit der Sünde in Actualität, es ist also überhaupt nur zusammen mit der Sünde oder im Stande der Sündigkeit, wogegen es im Stande der Unschuld noch nicht, in dem der Heiligkeit nicht mehr ist. „Alle Affectionen, welche überhaupt diesem Kreise zufallen, haben das mit einander gemein, dass sie sich in der Nachbarschaft entweder einer innern Disharmonie oder doch einer Anstrengung und Spannung befinden; wo die Spannung aufhört, lassen sie nach, und nur weil wir so selten zu der reinen Höhe sittlicher Heiterkeit emporkommen, zieht sich auch jener unruhige und intermittirende Herzschlag durch einen so grossen Theil unseres praktischen Lebensbewusstseins hindurch. Ein ruhiges Gewissen ist, in sichselbst betrachtet, gar kein solches.“ (S. 90.)

Ursprünglich also ist das Gewissen die in einzelnen Regungen des Missgefühls zum Bewusstsein kommende Reaction des sittlichen Wesens gegen die freie selbstische Selbstbestimmung. Nun aber „ergibt sich ferner aus der Summe dieser einzelnen Regungen ein Niederschlag, welcher im Zustande des ruhenden Bewusstseins Consistenz und Zusammenhang gewinnt und sich gedächtnissmässig fortpflanzt. Folge davon ist die Bildung einer aus dem Princip der sittlichen Bestimmung hervorgegangenen, also selbst sittlich qualificirten Wirkungsweise, welche zwar anfangs nur rückwärts gewendet ist, nachher aber unter Zutritt der Reflexion auch auf das Zukünftige sich hinzuwenden vermag. Nach dieser Seite nimmt es dann den Charakter einer Vorschrift an, aber niemals einer abstracten, sondern die sich fortwährend aus den Symptomen des Selbstbewusstseins rechtfertigt, nährt und ergänzt. Der Mensch gelangt zu einer doppelten Mitwissenschaft seiner selbst: einer empirischen Kenntniss seines wirklichen sittlichen Seins und einer idealen Kenntniss seines Seinsollens. Aus Regungen, Zeugnissen, Zumuthungen, Vorhaltungen und Vorschriften setzt sich auf diese Weise ein praktischer Massstab, ein thätiges Sensorium von grösserer oder geringerer Dauerhaftigkeit und

Schärfe zusammen". Diess nun ist das Gewissen im abgeleiteten, secundären Sinn, „in welchem sich bereits unter Mitwirkung des Denkens ein Inhalt abgesetzt hat, der anfangs fehlte, sodass es nun die Gestalt einer Vorschrift und Verpflichtung annehmen wird". Aber mit diesem Abgeleiteten hört nicht etwa das Ursprüngliche auf, sondern „die primitive Thätigkeit überträgt sich auf die abgeleitete; die primäre Regung dauert fort und verbindet sich mit der weiter entwickelten und das Zusammensein beider gibt dem Gewissen erst sein volles Leben" (S. 107). — Ein besonders wichtiger Punct bei dieser Frage nach dem Hergang der „Gewissensbildung" ist die Wechselwirkung zwischen dem Individium und der Gattung, mit welcher es zusammenlebt. Mit vollem Recht legt der Verfasser den grössten Nachdruck darauf, dass wie überhaupt die sittliche Entwicklung, so insbesondre auch die Bildung des concreten, vorschriftlichen Gewissens nur in der Form der Gemeinsamkeit, als gegenseitiges Sichanregen, Mittheilen, Nachempfinden, Bestätigen und Berichtigen denkbar sei; „der Gewissensprocess verläuft an einem Faden, dessen eines Ende in das eigenste Gemüth eingetaucht bleibt, während der andere sich durch weite und immer weitre Kreise des Lebens hindurchzieht". — „Alles zusammengefasst, resultirt also der ganze Gewissensbegriff aus zwei Stücken oder Stadien: Das Erste und Ursprüngliche ist die Irritation selber, die aus der Anlage und Gesammtökonomie der sittlichen Menschennatur entspringende Regung, das Zweite die aus der Reihe der Aeusserungen sich ergebende Regel oder entscheidende sittliche Instanz und diese letztre ist es, welche man meist im gewöhnlichen Leben Gewissen zu nennen pflegt. In dem ersten Moment ist das Eigenthümliche, in dem andern das Nothwendige dieser Erscheinung ausgedrückt; jenes bezeichnet die specifische Form, dieses betrifft den werdenden Inhalt, welcher in keiner persönlichen oder gemeinschaftlichen Entwicklung fehlen wird". (S. 109.)

Von hier aus reflectirt nun der Verfasser auf einige mögliche Einwürfe, u. a. auf den: wenn das Gewissen nur eine

Regung und Activität sei, aus welchen im Verlauf eine verpflichtende Norm hervorgehe, so sei zwar die Möglichkeit der Entwicklung einer solchen, nicht aber ihre Nothwendigkeit psychologisch erweislich; auch bleibe die unbedingte gesetzgeberisch-richtende Kraft eines bloss Relativen und Werdenden unbegreiflich. Mir scheint, dass dieser Einwurf zwar nicht eigentlich in der oben dargelegten Theorie, doch aber in der Darstellungsweise derselben einigen Grund finde und vom Verf. nicht genügend entkräftet worden sei. Bei seiner empirischen Methode war diess auch kaum möglich. Denn empirisch angesehen ist's ja allerdings so, dass das Gewissen seinen bestimmten und bewussten Inhalt erst durch den sittlichen Bildungsprocess gewinnt; aber wenn diesem empirisch werdenden Gesetz nicht ein transscendentales von absolutem, also nicht werdendem sondern ewig seiendem Inhalt an sich zu Grunde läge: dann, dünkt mich, wäre allerdings jener bedenkliche Einwurf gar nicht zu widerlegen, dass ein relativer und werdender Inhalt die Unbedingtheit und Nothwendigkeit der Form aufheben müsse. In dem Zusammen dieser beiden einander empirisch betrachtet widersprechenden Momente liegt im Grunde die ganze Schwierigkeit dieser Lehre; aus ihr erklärt sich sehr einfach das Auseinandergehen der Theorien, welche theils von der empirischen Thatsache des bedingten und werdenden Gewissensinhalts ausgehend ihm auch die Unbedingtheit der Form absprechen und damit (naturalistisch) die ideale Wahrheit unsers sittlichen Bewusstseins aufheben, theils umgekehrt von der Unbedingtheit seiner richtend-gesetzgebenden Regung ausgehend ihm auch einen empirisch unbedingten, zeitlich unwandelbaren und unfehlbaren Inhalt beilegen und damit (supranaturalistisch) die reale Wirklichkeit unseres sittlichen Daseins verkennen. In einen dieser beiden Irrwege verfielen bisher die meisten Gewissenstheorien; Gass aber ist ein zu umsichtiger und scharfsinniger Beobachter der psychologischen Empirie, als dass er in eine dieser beiden erfahrungswidrigen Einseitigkeiten verfallen wäre; vielmehr stellt er die beiden Momente: Unbedingtheit der Form

und Bedingtheit, Werden und Wachsen des Inhalts als gleich sichere Ergebnisse der Empirie neben einander und darin liegt das hohe Verdienst seiner Untersuchung. Auch die Lösung des Problems, das in dem Zusammen der empirisch widersprechenden Momente aufgegeben ist, hat er angedeutet; nur nicht durchgeführt, weil er sich zu dem Zweck auf den Standpunct transscendentaler Deduction hätte stellen müssen, der von seiner Methode zu weit ablag.

Die Lösung liegt nehmlich einfach im Wesen des Selbstbewusstseins, dessen Eigenthümlichkeit gerade im Gewissen zum augenfälligsten Ausdruck kommt. Das Selbstbewusstsein ist Unterscheidung und Beziehung seiner selbst von sich und auf sich, nehmlich zwischen dem allgemeinen Wesen und der besondern Wirklichkeit resp. Thätigkeit. Im verworrenen thierischen Bewusstsein ist Gattungsleben und Einzelleben noch in der unterschiedslosen Indifferenz bei einander und in einander; indem diese Indifferenz sich so differenzirt, dass das Einzelleben sich als besondre Erscheinung in sich selbst erfasst und von seinem allgemeinen Wesen, das es mit den Gattungsgenossen theilt, sich unterscheidet, wird das thierische Bewusstsein zum menschlichen Selbstbewusstsein, welches also durch den Gegensatz von Allgemeinem und Besondrem, Wesen und Wirklichkeit, Bestimmung und Selbstbestimmung, Gesetz und Freiheit constituirt wird, oder näher: es besteht aus der continuirlichen Aktivität des Setzens und Aufhebens jenes Gegensatzes, des Unterscheidens und Beziehens jener beiden Momente von und aufeinander. Da nun eben in der sittlichen Sphäre der freien Selbstthätigkeit das eine dieser gegensätzlichen Glieder, die besondre Wirklichkeit des Einzellebens, zu ihrer intensivsten Actualität gelangt, so ist natürlich, dass eben hier auch das andere Glied des Gegensatzes und zwar eben nach seinem Entgegengesetztsein auf's schärfste zum Bewusstsein kommt. Während also auch im sonstigen Selbstbewusstsein zwar immer eine Unterscheidung und Beziehung des allgemeinen Wesens und der besondern Wirklichkeit stattfindet, aber ohne dass dieser Unterscheidung

sonst eine schneidende Schärfe für das Selbstgefühl mit persönlicher Erregung des letztern zukäme: so spitzt sich dagegen in der sittlichen Sphäre diese Unterscheidung zu zum scharfen Gegensatz des wahren Wesens oder Ideals und der ihm unangemessenen, nicht idealen Wirklichkeit; und mit dieser geschärften Unterscheidung wird sofort auch die davon unzertrennliche Beziehung beider zum erregten Gefühl der Reaction des Wesens oder Gesetzes gegen die Aktion der Wirklichkeit oder Freiheit. So ist also das Gewissen nichts andres als das unmittelbare Selbstbewusstsein auf sittlichem Gebiet, sofern dieses hier wie immer, nur bestimmter als sonst, in der steten Activität der Selbstunterscheidung und Selbstbeziehung zwischen allgemeinem Wesen und besonderer Wirklichkeit, zwischen Gesetz und Freiheit besteht; weder ist es Gesetzesbewusstsein allein, noch Selbstbewusstsein im Sinn von Bewusstsein der eigenen Zuständlichkeit allein, sondern eben gerade die unmittelbare und unwillkürliche Beziehung des einen auf's andre. Halten wir diess fest — dass es dieselbe Theorie als Resultat transscendentaler Deduction ist, welche bei Gass als Resultat empirischer Induction sich ergeben hat, leuchtet von selbst Jedem ein — so erklärt sich von hier aus unschwer jenes Zusammen der beiden empirisch widersprechenden Phänomene, in dem wir oben das eigentliche Problem fanden, sowohl die Unbedingtheit der Gewissensform als das Relative und Werdende des Gewissensinhalts.

Zuvörderst, dass jede Gewissensregung den formalen Charakter der Unbedingtheit hat, folgt nothwendig daraus, weil es unser allgemeines Wesen ist, dessen Reaction gegen unsere besondere, freie Lebensthätigkeit sich uns hierin aufdrängt. Da die Einzelexistenz nicht durch sichselbst ist, sondern mit ihrem ganzen Dasein und Sosein ruht auf dem Gattungswesen, das in ihr zur besonderten Erscheinung kommt, so ist ja natürlich diess objective Wesen (und mit ihm weiterin die gesammte Wesensordnung) das absolute Prius jener subjectiven Wirklichkeit, also auch die unbedingte Macht und

Nothwendigkeit, an welche die freie Wirklichkeit so gebunden ist, dass sie auch in der äussersten Selbstunterscheidung des conträren Gegensatzes (als selbstische Freiheit) doch nie zur vollen Scheidung und Loslösung von ihr gelangen kann; das Einzelich mag noch so sehr sich als freies erfassen und in seiner Besonderheit für sich allein sich isoliren und fixiren, immer bleibt es doch durch das unzerreissliche Band, welches in den Grund seines Wesens hinabreicht, durch den Uract seines Selbstbewusstseins gebunden an das ihm zu Grunde liegende Gattungswesen, an seine Idee, die seiner Freiheit gegenüber als apriorische Nothwendigkeit, als unbedingt heischendes und richtendes Gesetz reagirt. Und die furchtbare Macht dieser idealen Reaction, welche den Menschen zur Verzweiflung, ja zur realen Selbstvernichtung treiben kann, ist eben die zum praktischen Ernst gewordene Dialektik des Allgemeinen gegen das Besondre, die Realisirung jenes Urgesetzes, dass das Besondere in seinem Widerspruch gegen sein allgemeines Wesen sich selbst richtet und vernichtet.

Zum Andern, dass dem Gewissensinhalt der Charakter des Relativen und Werdenden zukommt, folgt nothwendig daraus, weil das objective Wesen, das wir im sittlichen Selbstbewusstsein als Gesetz auf unsere subjective Freiheit beziehen, zwar wohl ansich das in Allen identische und unwandelbare Gattungswesen der Menschheit, unsere ewige Idee und Bestimmung ist, aber für uns immer nur eben insoweit und in der Gestalt als Moment in's Bewusstsein eintreten kann, wie es sich für das jeweilige Bewusstsein erschlossen hat, wie es dem Bewusstsein eines Jeden sei es als thatsächliche Realität oder als anschauliches Ideal gegenständlich geworden ist. Wohl trägt also jeder Mensch ansich betrachtet dasselbe absolute Gesetz — das menschliche Wesen — in sich und wird des Daseins eines solchen im Allgemeinen unmittelbar im sittlichen Selbstbewusstsein inne in der Form eines unbedingten Soll; aber was dieses Gesetz im Einzelnen Alles enthalte, worauf es gebietend oder verbietend sich bezieht das Bewusstsein davon ist keineswegs ein unmittelbare

und keineswegs ein bei Allen gleiches, sondern muss gebildet werden mittelst der sittlichen Erziehung des Einzelnen und der Menschheit, wie sie sich theils in der Succession der Generationen, theils in der Wechselwirkung des Einzelnen mit seiner Mitwelt vollzieht. Es ist sonach ungenau geredet, wenn man sagt, das Gesetz des Gewissens sei ein relatives und werdendes; was immer nur werdend ist, ist vielmehr das Bewusstsein vom Gesetz, die gegenständliche Erkenntniss seines implicite im Selbstbewusstsein immer schon mitgesetzten Inhalts. Dieses von dem jeweiligen Umfang, der Reinheit und Reife der sittlichen Urtheilskraft bedingte Gesetzes-Bewusstsein verhält sich zum eigentlichen Gewissen, wie jedes gegenständliche Wissen zum unmittelbaren Selbstbewusstsein: es erfüllt seine ansich unbestimmte Form mit einem bestimmten und ebendamit auch für das Ich bestimmend werdenden Inhalt.

Was nun Gass im Einzelnen über die Gewissensbildung ausführt, enthält viel Treffliches; nur gegen zwei Puncte habe ich Bedenken. Nach ihm soll Inhalt und Gesetz des Gewissens immer von der primären Gewissensregung abgeleitet, aus Reflexion auf ihre wiederholten Eindrücke gewonnen sein; er will mit dieser Bestimmung hauptsächlich das abwehren, dass man nicht im Gewissen eine von Haus aus angeborne Sittenregel, einen abstracten Gesetzescodex annehme. So sehr ich dieser Verwerfung jedes angeborenen Gesetzescodex als einer rohen unpsychologischen Vorstellung beistimme, so scheint mir doch daraus noch nicht ohne Weiteres auch der secundäre Charakter jedes Gewissensinhalts zu folgen. Warum sollte das bestimmte Bewusstsein über sittlich Richtiges und Nothwendiges nicht auch auf anderem Wege als dem der Reflexion über vorangegangene Gewissensregungen entstehen können? Ist's nicht vielmehr der weitaus gewöhnlichere Gang, dass das sittliche Bewusstsein über Gut und Recht dem Einzelnen von aussen geweckt wird, durch Unterweisung und Beispiel, durch die objective Macht der Sitte und sittlichen Institutionen? Innerhalb des geschichtlichen Cul-

turlebens wenigstens darf es gewiss als Regel hingestellt werden, dass jede nachwachsende Generation ihren Gewissensinhalt zunächst als geistiges Erbe von der vorangehenden erziehenden Generation überkommt, so dass also das Gewissen eines jeden in der Gesellschaft aufwachsenden Menschen nie blosse leere Form ohne jeden (bestimmten) Inhalt war, sondern irgendwelche, wenn auch noch so dürftige und unklare Bestimmung doch schon von seinen ersten Regungen her in sich trug, nicht allerdings als angebornen Inhalt, wohl aber als uranfängliche Erziehungsfrucht. Erst auf Grund eines irgendwie bestimmten Gewissensinhalts kann es, wie mir scheint, auch bestimmte Gewissensregungen geben, denn die bestimmte Regung entsteht ja eben aus der Beziehung einer bestimmten Willensaction auf das Gesetz, welches sonach in dieser speciellen Beziehung schon als Gebot oder Verbot für das Bewusstsein sich bestimmt haben muss; wo jedes Bewusstsein vom Gesetz in Bezug auf bestimmte Fälle noch fehlt, da schweigt auch das Gewissen d. h. da fehlt auch die unmittelbare Gewissensregung. Röm. 7, 7: *Τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου· τήν τε γὰρ ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν* (d. h.: ich wurde mir meines naiven Begehrens nicht als eines nicht sein sollenden bewusst, hatte kein Gewissen darüber), *εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν· οὐκ ἐπιθυμήσεις.* Also entsteht hiernach — und die Schilderung des Apostels hat alle Erfahrung für sich — erst mit dem bestimmten Gesetzesbewusstsein die Gewissensregung, nicht aber umgekehrt aus der primären Gewissensregung das secundäre Gesetzesbewusstsein. Wenn übrigens hienach der Anfang des Gewissensprocesses so zu denken sein wird, dass ein von aussen gewecktes sittliches Bewusstsein, als bestimmter und bestimmender Inhalt in's unmittelbare sittliche Selbstbewusstsein aufgenommen, zur subjectiven Gewissensregung wird, so schliesst diess nicht aus, dass dann allerdings im Fortgang des sittlichen Bildungsprocesses die subjectiven Gewissensregungen zusammen mit den äussern sittlichen Einflüssen die Motive bilden für Erweiterung und Reinigung des sittlichen Bewusstseins, also für Fortbildung de

Gewissensinhaltes; im Verlauf dieses Bildungsprocesses wird man überhaupt nicht mehr zwischen Primärem und Secundärem streng scheiden dürfen, sondern stetige Wechselwirkung zwischen der unmittelbaren Gewissensthätigkeit und dem vermittelten sittlichen Bewusstsein anzunehmen haben.

Hiermit hängt ein weiterer Punct zusammen. Gass hat treffend auf die Bedeutung der Gemeinschaft für die Gewissensbildung hingewiesen. Aber er scheint mir auch hier das principielle Verhältniss der beiden Coefficienten nicht richtig zu bestimmen, wenn er sagt: „Die Gewissensbildung beginnt durchaus individuell, sie führt aber auch zur Verständigung mit Anderen, endigt also mit einem sittlichen und gesetzlichen Uebereinkommen. So entstehen zwei Hälften eines Processes und der Uebergang von der einen zur andern kann sich abermals in verschiedener Ausdehnung vollziehen: Einige bleiben länger bei sich und ihrem sittlichen Selbst stehen, Andere suchen zuversichtlicher den Anschluss an einen gemeinschaftlichen Ausdruck, welcher ihnen durch die Mittel des Beispiels und der Lehre entgegengebracht wird.“ (S. 153.) Ich kann das nicht für richtig halten, glaube vielmehr, dass Hegel Recht hat, wenn er die substantielle Sittlichkeit, das unterschiedslose Verwachsensein des Einzelwillens mit dem in Familie und Volk als Sitte und Gesetz fixirten Gemeinwillen zur Basis macht, von welcher sich die subjective Gewissensmoral nicht ohne einen gewissen Bruch mit der objectiven Sittlichkeit erhebe (nur dass ich natürlich nicht die Hegel'sche Geringschätzung der subjectiven Gewissensmoral billigen will). Es hängt diese Meinungsverschiedenheit mit der eben besprochenen insofern unmittelbar zusammen, als es allerdings ganz consequent ist, wenn man einmal die subjective Gewissensregung für das Primäre und den objectiven Gewissensinhalt für das Secundäre hält (S. 151), dann auch die Gewissensbildung vom Individuum ausgehen und erst im zweiten Stadium des Processes uf die Gemeinschaft übergehen zu lassen. Ich meine nun ben, dass beiderseits das Verhältniss eher umgekehrt gedacht erden dürfte. Wenn der subjectiven Gewissensregung, wie

vorhin gezeigt wurde, das objective Gesetzesbewusstsein vorauszusetzen ist, so wird das letztere seine Erklärung finden müssen im objectiven Gemeinschaftsleben. Nicht so freilich, als ob die Gesellschaft das Gesetz machte, und nur was sie dazu macht, und weil sie es dazu macht, im sittlichen Bewusstsein des Einzelnen verbindliche Kraft erlangen, zum Gewissensgesetz werden würde — diese naturalistische Ansicht (Locke) ist ja schon durch die obige Deduction des Gewissens prinzipiell abgewiesen; wie könnte dem Individuum irgend eine gesellschaftliche Bestimmung zum verbindlichen Gesetz, zum innerlich bindenden Gewissensinhalt werden, wenn es nicht vor jedem bestimmten, empirischen Gesetz schon ein apriorisches Gesetz überhaupt in sich trüge, das implicirte Gesetz seines Wesens, wie es als Gattungsbewusstsein immer zugleich mit dem Freiheitsbewusstsein in seinem Selbstbewusstsein schon mitgesetzt ist? Aber dass dieses im Gattungsbewusstsein ursprünglich zwar schon rein apriori, doch erst nur implicite enthaltene Gesetz sich auch für das Bewusstsein des Subjects explicire, dass seine inneren Bestimmungen auch in bestimmten sittlichen Vorstellungen und Ueberzeugungen gegenständlich werden, diess ist nach meiner Ansicht nur aus dem gesellschaftlichen Gemeinleben zu erklären. Denn eben die Gesellschaft ist die empirische Realität der Gattung; was also in der Gattungsidee apriori gesetzt ist, wird für das empirische Bewusstsein von Anfang immer nur insoweit Gegenstand werden können, als es real geworden ist in den objectiven sittlichen Verhältnissen des gesellschaftlichen Daseins. Es ist die Logik der Thatsachen, die objective Dialektik der gesellschaftlichen Wechselbeziehungen, wodurch das Bewusstsein um die Bedingungen des Zusammenseins freier Individuen oder um das Wesen des Rechts geweckt wird. Und es ist das substantielle Band der Familien- und Volksangehörigkeit, worin das Gattungsbewusstsein sich zuerst als Bewusstsein der wesentlichen gegenseitigen Verbundenheit de Individuen manifestirt. Was sich nun aus diesen Naturbedingungen des gesellschaftlichen Zusammenlebens als gemeinsame gesellige Ordnung ergibt und in Familien- und Volks-

sitte durch Tradition sich befestigt, darin, in diesen substantiellen objectiven Normen wird also das Individuum von Anfang den concreten realen Inhalt seiner Gattungsidee besitzen, das wird ihm zum Gewissensgesetz werden, daraus werden ihm mittelst der unwillkürlichen Beziehung dieses Objectiven auf sein Freiheitsbewusstsein die subjectiven Gewissensregungen erwachsen.

Der Ausgang des sittlichen Processes also wird immer im Gemeinschaftsleben liegen; aber im Fortgang desselben kann dann freilich das individuelle sittliche Bewusstsein über die objectiven Normen des gesellschaftlichen Lebenskreises, in dem es heranwuchs, hinauswachen, kann sich in sichselbst, in seine apriori im Selbstbewusstsein enthaltene Wesensidee vertiefen und dadurch zu einem eigenthümlichen, einem volleren und tieferen Inhalt gelangen, als er in dem Gemeinbewusstsein seines Gesellschaftskreises, ja seiner ganzen Zeit enthalten ist. Ob jedoch diese Unterscheidung des individuellen sittlichen Bewusstseins vom Gemeinbewusstsein bei allen heranwachsenden Menschen sich vollziehen müsse, was die gewöhnliche Annahme besonders der protestantischen Morallehrer zu sein scheint, ist mir im höchsten Grade zweifelhaft; ich glaube vielmehr, dass weitaus die grössere Mehrzahl der Menschen, vorab der Frauen, was den Gewissensinhalt betrifft, ihr Leben lang nicht zu einem eigenen Gewissen kommen, und dass die Forderung eines solchen an Jeden eine unberechtigte Uebertreibung des protestantischen Subjectivismus ist, eine Verkennung der Schranken der persönlichen Entwicklungsfähigkeit, eine Unterschätzung des Werthes der substantiellen Sittlichkeit, in welcher der individuelle Geist sein Gesetz einfach und unreflectirt in Sitte und Glauben des objectiven Gemeingeistes hat. Eine Unvollkommenheit des Gewissens selbst, seiner subjectiven Regsamkeit schliesst ja dieser Standpunct der substantiellen Sittlichkeit entfernt nicht in sich ohne Zweifel beruht eben auf der Verwechselung dieser beiden änzlich verschiedenen Gesichtspuncte jene Meinung, dass jedes ndividuum auch sein individuelles Gewissensgesetz haben

müsse); im Gegentheil kann bei grösster Unselbständigkeit des sittlichen Bewusstseins, wo der Inhalt des Gewissensgesetzes in völlig unreflectirter Abhängigkeit vom Gemeinbewusstsein der Umgebung steht, dennoch die subjective Gewissensthätigkeit der Beziehung jenes Objectiven auf die freie Lebensthätigkeit eine äusserst regsame und zarte, feinfühlige sein, wovon ja eben wieder unter den Frauen Beispiele genug zu finden sind. Es ist diess für unsere ganze Gewissenstheorie von grösster Bedeutung, wie sich sogleich nachher an einem weiteren wichtigen Punct zeigen wird, dass es für die subjective Gewissensthätigkeit ganz gleichgültig ist, woher der objective Gewissensinhalt, das entwickelte Gesetzesbewusstsein stammt und welcher Art es ist; nur dass irgend ein solches vorhanden sei, ist nothwendige Voraussetzung für die Gewissensregung selber, woher aber und welches Gesetzesbewusstsein da sei, macht für die Activität der Gewissensfunction selber gar nichts aus. — Ich kann sonach die oben angeführte Ansicht, dass in der Gewissensbildung Alle vom eigenen Selbst ausgehen und die Einen früher, die Andern später den Anschluss an die Gemeinschaft suchen, sowenig für das Richtige halten, dass ich vielmehr glaube, dass Alle zwar ausgehen von dem Gemeinschaftlichen, nur die Wenigeren aber beim rein Individuellen, bei einem ganz selbständigen Gewissensinhalt angelangen.

Man könnte vielleicht gegen meine Ansicht vom Verhältniss des Gemeinschaftlichen und Individuellen bei dem Process der Gewissensbildung den Einwurf erheben, dass ja doch in den grossen Heroen der sittlichen Welt, den Gesetzgebern und Sittenlehrern das individuelle Gewissen den Ausgangspunct bilde, von welchem die höhere Gewissensbildung der Gemeinschaft ausgehe. Diess ist richtig und beweist unzweifelhaft soviel, dass die Gesellschaft nicht als alleiniger Factor der Gewissensbildung betrachtet werden darf, diese vielmehr Resultat der Wechselwirkung ist zwischen dem objectiven Geist der Gesellschaft und dem subjectiven des Individuums. Bei dieser Wechselwirkung ist Productivität und

Receptivität auf beiden Seiten sehr verschiedenartig vertheilt. Bei der Mehrzahl ist, wie eben ausgeführt wurde, der subjective Factor nur receptiv, und alle normirende Productivität fällt für diese auf Seite des objectiven Factors, des Gemeingeistes; bei einer Minderzahl gelangt das subjective Bewusstsein im Verlauf seiner Bildung zu einer solchen Selbständigkeit, dass es sich dem Gemeinbewusstsein und seiner Fixirung in den objectiven sittlichen Mächten theilweise als kritische Norm entgegensetzt und überordnet, wie es in anderen Beziehungen demselben doch zugleich immer untergeordnet bleibt; Spontaneität und Receptivität vertheilen sich hier auf beide Seiten gleichmässig; endlich kann es Individuen geben, in welchen die in jedem menschlichen Selbstbewusstsein angelegte ideale Potenz mit so überwiegender und origineller Energie in Wirksamkeit tritt, dass sie weitaus mehr auf die Gemeinschaft bestimmend einwirken, als sie von derselben ihrerseits bestimmt sind: das sind die Heroen, die productiven Genien der Sittengeschichte. Abgesehen aber davon, dass sie nur eine verschwindend kleine Ausnahme von der Regel der Mehrzahl bilden, ist ja auch bei ihnen der Sachverhalt nicht der, dass sie aus einem rein individuellen Gewissen, als einer nur innerlich-subjectiven, in keiner Weise von aussen bestimmten Norm der Gesellschaft Gesetze gegeben hätten. Vielmehr ehe sie Gesetzgeber und Sittenlehrer wurden, standen sie ja doch selber auch unter dem erziehenden Einfluss ihres Gemeinschaftskreises, in welchem gewisse gesellige Ordnungen schon praktisch bestanden, ehe sie im Bewusstsein und Wort eines Gesetzgebers zum allgemein gültigen Ausdruck kamen. Auch die grossen weltgeschichtlichen Genien, welche auf die Gewissensbildung der Menschheit den tiefgehendsten Einfluss übten, sind ja doch Kinder ihrer Zeit und ihres Volkes und können auch bei ihrer höchsten originell-productiven Wirksamkeit die Spuren des mütterlichen Bodens, dem sie entwachsen sind, ie ganz verleugnen. Ferner aber liesse sich auch unschwet eigen, dass gerade die massgebendsten Ideen, welche den weitreichendsten Einfluss auf die sittliche Bildung der Gesellschaft

übten, nicht sowohl der Sphäre individueller Sittlichkeit entstammen, als vielmehr der tieferen Anschauung vom Wesen der menschlichen Gemeinschaft; es war also gewissermassen der Gemeingeist eines Gesellschaftskreises, der in hervorragenden Repräsentanten zum Ausdruck kam als höhere Idee der Rechts-, Staats- und Gesellschaftsordnung; und eben darum, weil sie nur die Propheten waren, welche dem noch unklaren, noch erst im Werden begriffenen Gemeinbewusstsein der Menge das klare bestimmte Wort liehen, darum ward auch sofort ihr Wort zum allgemeingültigen Gesetz. Wäre hingegen, was sie verkündigten, nur aus der Reflexion auf ihre rein individuelle Gewissensregung entsprungen, wie hätte es dann sofort Anklang bei so vielen andern Gewissen finden können? Ist's also in solchen Erscheinungen nicht das empirische Gemeinschaftsleben, so ist's doch der ideale Gemeingeist, wie er im Einzelnen zum prophetischen Ausdruck kommt, woraus die Gewissensbildung der Gesammtheit ihre Impulse empfängt.

Von hier aus gestaltet sich mir nun auch die Ansicht über das „irrende Gewissen" etwas anders als bei Gass; zwar nicht, was die Definition dieser Erscheinung betrifft; denn damit stimme auch ich ganz überein, dass der Fehler des irrenden Gewissens nicht unmittelbar in der Gewissensthätigkeit selbst liege, sondern in dem vorstellungsmässigen Gewissensinhalte, in der Auffassung des Gewissensgesetzes. Aber woher das Irrige in der letztern sich herschreibe, in Beantwortung dieser Frage wiederholt sich die schon erörterte Meinungsverschiedenheit. Gass sieht nehmlich den Grund dieser pathologischen Erscheinung theils in den Ungleichheiten der Gewissensbildung, in den natürlich angelegten Einseitigkeiten der Geistes- und Willensthätigkeit, an welche sich schon auch Abweichungen gradueller Art anschliessen können, theils aber namentlich darin, dass positive sündhafte Störungen und Verderbnisse, die Folgen leidenschaftlicher Willkür und Selbstsucht, vorausgingen, welche dann nachträglich durch Unterschiebung sittlicher Motive vom bestochenen Gewissen beschönigt, gerechtfertigt, zuletzt geradezu sanctionirt werden.

Das ursprüngliche Unrecht leidenschaftlicher Willkür wird durch Einschieben scheinbar sittlicher Momente allmählig zum Recht und herrscht solange, bis es auch das sittliche Bewusstsein durch die Macht der Verjährung auf seine Seite gezogen hat. Die verschiedensten sittlichen Gesellschaftsverhältnisse sind auf diese Weise Anknüpfungspuncte sittlicher Missbildung und zuletzt der Verbildung des Gewissens geworden (S. 161, 166, 168f.). Ich will nun zwar gar nicht bestreiten, dass diess eine mögliche und für manche Fälle auch wirklich zutreffende Erklärung des irrenden Gewissens sei; aber ich glaube, dass sie gerade für die grossen geschichtlichen Verhältnisse doch nicht ausreicht. Und Gass hat hier wieder selbst das Richtigere nicht unbemerkt gelassen, aber nicht als entscheidenden Gesichtspunct durchgeführt, wenn er im Zusammenhang des eben Angeführten sagt: „Der rohe Naturmensch hat nur soviel Gewissen, als sein geringer Nothbedarf an Selbstgefühl und Lebensordnung ihm auferlegt; auch dieses Wenige muss er noch mit seinen wilden Gelüsten paaren; Pflichten kennt er nur innerhalb der Familien- und Stammesgemeinschaft oder des Vertrages; jenseits dieser Schranken ist er der Willkür und Leidenschaft preisgegeben“ (S. 161). Hier ist nun vor Allem zu fragen, ob denn nicht eben diese Beschränktheit des Gewissens auf die engste Sphäre der Familien- und Stammgemeinschaft auch schon ein irrendes Gewissen im eigentlichsten Sinn zu heissen verdiene? Eben damit, dass es gegen alles Thun jenseits dieser Sphäre indifferent bleibt, keine allgemeinen Pflichtverhältnisse anerkennt, verfehlt es ja schon gegen die im Gattungsbewusstsein angelegte Pflicht der allgemeinen Menschlichkeit. Da bedarf es also nicht mehr erst der Ausschreitungen leidenschaftlicher Willkür, bewusster Gesetzwidrigkeit, welche durch ein bestochenes Gewissen nachträglich aus Unrecht zu Recht gestempelt würden, sondern der Fehler liegt von vorneherein eben schon in jener der ittlichen Idee widersprechenden Befangenheit des Gewissens innerhalb einer beschränkten Sphäre; und diese Befangenheit beruht ganz einfach auf mangelhafter Entwicklung des Gat-

tungsbewusstseins. Es bedarf hier nur der Erinnerung an das, was oben über die Relativität des Gewissensinhalts oder Gesetzesbewusstseins ausgeführt wurde. Das Gattungsbewusstsein ist von Anfang nur wirklich in Form des beschränkten Familien- und Stammesbewusstseins und dehnt sich nur im allmähligen Fortschritt universeller Bildung über diese engen Schranken auf alles Menschheitliche aus; eben daher gibt es auch ein Bewusstsein des verpflichtenden Gesetzes, der wechselseitigen Verbundenheit nur innerhalb jener jeweiligen Schranke, was aber jenseits derselben liegt, ist ebendamit rechtloses Object, blosses Mittel für die eigene Befriedigung; nicht als unsittlich, sondern als die einfachste Consequenz dieser beschränkten sittlichen Anschauung, sonach als eine giltige sittliche Regel oder Ordnung wird sonach auf diesem Standpuncte die barbarische Behandlung der Feinde und die Sklaverei erscheinen. Oder wenn in einer Religions-Gesellschaft infolge ihrer kirchlich-politischen Anschauungsweise die Uebereinstimmung eines Jeden mit dem gemeinsamen Glauben der Gesammtheit für eine zu erzwingende Rechtspflicht gilt, wenn überhaupt die satzungsmässigen religiösen Pflichten als die unbedingt nothwendigen, die religiösen Gesellschaftsinteressen als die unbedingt werthvollen gelten: so wird es in solcher Gesellschaft durchaus nicht erst der gewissenlosen Ausschreitungen bedürfen, um nachträglich irrthümliche Gewissensactionen herbeizuführen, sondern von vorneherein kann da nichts anderes vom Gewissen erwartet werden, als dass es inhumane, der sittlichen Idee widersprechende Acte sanctionirt. Denn wo einmal in einer Gemeinschaft unrichtige sittliche Vorstellungen herrschen — und das wird mehr oder weniger überall da der Fall sein, wo nicht die Macht der thatsächlichen Verhältnisse berichtigend oder ein vertieftes Denken aufklärend wirkte — da bilden diese Irrthümer des Gemeinbewusstseins den von vorneherein gegebenen und unreflectirt aufgenommenen Inhalt der einzelnen Gewissen und treten hier mit der Unbedingtheit jeder Gewissensgesetzgebung in Wirksamkeit. Ein solches „irrendes Gewissen“ ist also sowenig ein von seinem bessern Wissen ab-

wendig gemachtes, bestochenes, das eben als solches doch immer eigentlich auf Gewissenlosigkeit hinausliefe, sowenig diess, dass vielmehr die objectiv unsittliche Handlungsweise (wie verfolgungssüchtiger Fanatismus, bürgerliche Empörung, Menschenknechtschaft u. dgl.) nicht bloss von grösster Gewissenhaftigkeit begleitet, sondern sogar aus derselben geradezu entsprungen sein kann. — Kurz also, das „irrende Gewissen" ist die Folge mangelnder oder falscher Gewissensbildung, welche selber wieder mehr dem Gemeinschaftskreise, dem der Einzelne angehört, und unter dessen bestimmendem Einfluss er herangewachsen ist, zur Last fällt, als dem Einzelnen selbst.

Die Theorie vom Gewissen kann nicht vorübergehen an der Frage nach dem Verhältniss desselben zur Religion. In diesem Capitel halte ich die Darstellung und Beweisführung von Gass für unwiderleglich. Schon die präcise Fragestellung hat das Verdienst, vielfacher Verwirrung ein Ende zu machen. Sehr richtig wird bemerkt, dass die Frage nach dem objectiven Grund der sittlichen Wahrheit, welche von allen christlichen Theologen nur in gleicher Weise, nehmlich durch Zurückführung auf Gott, werde beantwortet werden können, nicht zu verwechseln sei mit der andern, auf die allein der Controverspunct sich vernünftiger Weise erstrecken könne: „ob der Gewissensact, um seiner eigenen Bedeutung zu entsprechen, nothwendig zugleich eine religiöse Vorhaltung oder Vergegenwärtigung in sich schliesst, ob er als solcher mit einem Gottesgedanken verbunden sein muss?" (S. 115). Mit Recht wird diese Frage verneint auf Grund sowohl der Religionsgeschichte als der alltäglichen Erfahrung. „Der Religionsphilosoph muss das Religionsbewusstsein schon in seinen Anfängen belauscht und erfasst und sodann eine Strecke weit begleitet haben, ehe er genöthigt wird, auch die sittliche Urtheilskraft für dasselbe fruchtbar zu machen. Denn eine Gottesidee ergiebt sich schon aus dem Spiegelbilde des Unendlichen im Endlichen, und sie dringt gewaltig und ergreifend auf den denkenden, fühlenden,

anschauenden Geist ein, ehe auch der sittlich gestimmte und bestimmte an sie herantritt. Wer möchte den ungeheuren Werth einer sittlich-geschichtlichen Gottesanschauung verkennen? Aber eben, weil sie vertiefender Art ist, dürfen wir ihr nicht die erste Stelle einräumen. Der denkende Mensch wandelt zuerst durch die Propylaeen der Natur- und Weltbetrachtung; schon in ihnen tauchen Umrisse und Eindrücke eines Absoluten vor ihm auf, und mit diesen muss er dann auch dasjenige verbinden, was die sittliche Lebenserfahrung seinem Gemüthe zuführt. Der Gewissens- und Geschichtsgott will also ruhen auf der Grundlage eines Welt- und Naturgottes.“ (S. 117.) Auch die tägliche Erfahrung lehrt es, dass die Gewissensregungen relativ selbständig gegenüber der Frömmigkeit sind, Frömmigkeit und Gewissenhaftigkeit sich nicht gegenseitig decken noch gleichen Schritt halten in Zu- oder Abnahme. Es gibt Erscheinungen von ungewöhnlichem Grad gewissenhafter Strenge und Empfindlichkeit, die religiös betrachtet matt und schwunglos sind (pelagianisch-rationalisirende Richtungen), und umgekehrt Erscheinungen von hervorragender religiöser Innigkeit, wo die Gewissensrichtung nicht mit gleicher Energie und Reinheit wirksam ist (pietistisch-herrnhutische Richtung). Gerade aus der relativ selbständigen Wechselwirkung und ungleichen Mischung dieser beiden Factoren entspringt die Mannigfaltigkeit und der Reichthum unserer religiös sittlichen Entwicklung, freilich auch ihre Hemmungen und Einseitigkeiten, wenn das eine auf Kosten des andern ungebührlich überwiegt. (S. 119f.) Ich darf wohl hiebei darauf aufmerksam machen, dass ich in meiner Preisschrift über „Moral und Religion“ ganz genau auf dieselben Ergebnisse gekommen bin, völlig unabhängig von Gass, dessen Schrift, soviel ich weiss, während ich die meinige schrieb, noch nicht erschienen, jedenfalls mir nicht bekannt war.

Besonders treffend finde ich die Auseinandersetzung mit Schenkel's Gewissen, das in der Dogmatik als das scrinium Petri figuriren muss, aus welchem jedweder dogmatische Satz herausgenommen werden kann — nachdem er nehmlich vor-

her vom Besitzer hineingeschoben worden ist. Es hätte vielleicht noch entschiedener auf die eigentliche Consequenz der Schenkel'schen Gewissenstheorie hingewiesen werden können, welche auf nichts anderes hinausläuft, als auf einen jedes eigenthümliche Recht des Sittlichen leugnenden, weltflüchtig-mönchischen Asketismus und Mysticismus, sofern das Weltbewusstsein zum Gottesbewusstsein in umgekehrtem Verhältniss stehen, und das Sittliche geradezu die Trennung der religiösen Gottesgemeinschaft, also die Gottlosigkeit darstellen soll, ganz wie der Mysticismus durch das Weltbewusstsein das Gottesbewusstsein verdrängt werden und das sittliche Weltleben als das gottlos-profane dem religiösen Leben entgegengesetzt sein lässt! Das Schlimmste aber an dieser und jeder „Gewissenstheologie" ist ihr unvermeidlicher Hang, Fragen der religiösen Theorie in die Gewissen zu schieben. Ich erinnere mich in dieser Beziehung noch sehr lebhaft des peinlichen Eindrucks, den ich gleich zu Anfang meines theologischen Studiums bekam, als uns frisch von den philosophischen Studien Herübergekommenen von gewisser Seite aus die Zumuthung gestellt wurde, die Aechtheit biblischer Schriften und Geschichtlichkeit biblischer Wundererzählungen „an unserem Gewissen zu erfahren"! Es war das freilich eine prächtige Doctrin für die Denkfaulen, welche hiernach ganz einfach alles wissenschaftlichen Nachdenkens sich entschlagen konnten durch die Berufung auf ihr unfehlbares Gewissenszeugniss, wobei sie neben der Bequemlichkeit auch noch das angenehme Bewusstsein mit in Kauf bekamen, dass ihr wissenschaftliches Nichtdenken die Folge ihrer grösseren Gewissenszartheit, unsere wissenschaftlichen Bedenken hingegen Folge unserer Gewissensstumpfheit seien. Man kann in der That nicht entschieden genug diesen wissenschaftlich und praktisch gleich sehr misslichen Standpunct verwerfen, auf welchem „die scheinbar sicherste und objectivste Bürgschaft wieder zur subjectivsten, und zuletzt der Einzelne ermächtigt wird, sich jeder Rechenschaft mit der Erklärung zu entziehen, dass seine Ueberzeugung die Legitimation seines Gewissens für sich habe" (S. 136.).

„Was würde in der Theologie daraus entstehen, wenn wir theoretisch berechtigt würden, die Gegensätze, die uns spalten, unter diesem Titel einander vorzurücken, wenn also Einer dem Andern mit der Erklärung entgegentreten dürfte, dass ihm und seinem wissenschaftlichen Standpunct die „Legitimation" am Gewissen fehle! Die wahre Kritik und Vergleichung des ethischen Werthes der Standpuncte würde auf diese Weise vorweg genommen werden." (S. 137.)

Ist nun aber hiemit die gegenüber der Religion relativ selbständige Wirksamkeit und der primär ethische Charakter des Gewissens dargethan, so wird nun doch auch gegen die Uebertreibung nach der andern Seite hin protestirt, wornach zwischen Gewissen und Religion gar kein wesentliches Verhältniss zu denken wäre, erstres zur Ausbildung und Vollendung des religiösen Prinzips überhaupt nicht beitrüge. Dagegen bildet die ganze Religionsgeschichte eine Instanz, sofern sie zeigt, „dass selbst die dunklen Anfänge religiöser Vorstellung immer schon von der Art gewesen sind, um anziehend auf jenes andere (das sittliche Bewusstsein) zu wirken und von demselben befestigt und gefördert zu werden" (S. 122). Auf dieses positive Verhältniss gegenseitiger Anziehung und Förderung zwischen Gewissen und Religion hätte wohl etwas näher eingegangen werden dürfen, insbesondre verdiente der Gedanke weitere Ausführung, dass das Gewissen, wenn auch nicht unmittelbar selbst religiöse, sondern sittliche Thätigkeit, doch zu seiner eigenen Vollendung der Religion bedarf; und zwar diess in doppelter Hinsicht: einerseits, um seine eigene Würde sicher zu stellen, andererseits um seinen lähmenden und quälenden Dualismus zur höheren Einheit aufzuheben, zu versöhnen.

Wohl kommt der Gewissensaction ansichselbst schon die Unbedingtheit zu, aber es ist Erfahrungsthatsache und psychologisch sehr erklärlich, dass diese Unbedingtheit leicht zur Bedingtheit herabgezogen werden kann, wenn sie nicht auf das absolut Unbedingte, auf Gott zurückgeführt wird. Denn indem sich der Mensch des Gewissens doch eben als seines

eigenen bewusst ist, kann er leicht meinen, auch selbst der Herr darüber zu sein; weil das Gewissen immer mit der Freiheit gesetzt ist, kann es ihm leicht erscheinen, als ob es durch die Freiheit, etwa durch die Willkür der Gesellschaft gesetzt sei und sonach nur den Werth eines willkürlich positiven Statuts habe. Begünstigt wird dieser Schein durch die Reflexion auf die thatsächliche Bedingtheit des Gewissensinhalts, seine Verschiedenheit zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Gemeinschaftskreisen. Kommt dazu noch die Sophistik der Leidenschaft, so ist es gar leicht geschehen um die Anerkennung der unbedingten Gültigkeit der Gewissensstimme. Hiegegen bildet nun eben die religiöse Betrachtung eine kaum durch irgend etwas Anderes zu ersetzende Schutzwehr. Sie befestigt die Unbedingtheit der Gewissensregung, indem sie dieselbe auf ihren absoluten Grund zurückführt, auf den heiligen Gotteswillen, in welchem unser ganzes Dasein, also auch der in unserem menschheitlichen Selbstbewusstsein gesetzte Gegensatz von Gesetz und Freiheit begründet ist. Damit und erst damit wird auch das Gewissensgesetz in seiner Einheit mit dem Weltgesetz, die sittliche Nothwendigkeit in ihrem wesentlichen Zusammenhang mit der natürlichen Weltordnung erkannt. Das ist aber für die sittliche Denkweise von grösster Bedeutung; denn damit erst wird das ansich nur ideale Gesetz des Guten für das Bewusstsein auch zur realen Macht gegenüber der subjectiven Freiheit; das Gute erscheint dann nicht mehr als das leere Soll, von dem doch immer noch zweifelhaft bleibt, ob es überhaupt realisirbar und realisirungswürdig ist, sondern es erscheint nun zugleich als das absolute Sein, als die von allem menschlichen Belieben schlechthin unabhängige Urrealität selbst, als die schlechthin positive Weltmacht, welche gegenüber jedem Versuch unserer Freiheit, sie zu negiren, durch Negation dieser Negation, durch die strafende Reaction sich affirmirt. Hiemit also, unter dieser religiösen Beleuchtung erst, bekommt die ansich nur ideale Gewissensstimme die Bedeutung der Offenbarung eines absoluten Willens, der als solcher in nicht bloss idealer, sondern auch realer Reaction gegen den sich ihm ent-

gegensetzenden endlichen Willen seine Zwecke des Guten durchsetzt und die sittliche Weltordnung aufrechthält. Gibt so die Furcht Gottes erst dem Gewissensgericht seine ganze über alle Sophistik erhabene Schneidigkeit, so gibt zugleich das Vertrauen auf Gott der Gewissensforderung die Garantie ihrer Realisirbarkeit. Denn dass die sittlichen Ideen in der physischen Welt realisirbar seien, ist durchaus nichts so selbstverständliches, wie ein weltseliger Optimismus es darzustellen liebt. Die einfache Thatsache einer weitverbreiteten pessimistischen Weltanschauung ist die lautzeugende Instanz gegen jene vom bloss sittlichen und natürlichen Standpunct aus in der That gänzlich grundlose Voraussetzung. Nur dann, wenn wir den empirischen Gegensatz des Sittlichen und Physischen, des Idealen und Realen in einer transcendentalen absoluten Einheit begründet denken, also nur wenn wir auf den absoluten, allmächtigen und vernünftigen Geist zurückgehen, nur dann hat der Glaube an die Realisirbarkeit der Idee in der Wirklichkeit, an das „Angelegtsein der Welt auf Vernunft und Güte“ seinen vernünftigen Sinn, und dann ist er auch unserem unmittelbaren Bewusstsein unverlierbar und unumstösslich sicher. — So erhält das Gewissen erst durch die Religion die endgiltige Garantie seiner Würde, seiner unbedingten Giltigkeit.

Aber dazu kommt ein Zweites, dem eben Gesagten scheinbar Widersprechendes, in Wahrheit doch davon Unzertrennliches. Die Religion, indem sie das Gewissen vertieft und verschärft, ist es zugleich auch, die den blossen Gewissensstandpunct, den Standpunct des Dualismus von Gesetz und Freiheit überwindet, indem sie ihn zur höheren Einheit aufhebt, versöhnt. Die Qual dieses Dualismus, des schärfsten, den es überhaupt geben kann, kennt Jeder aus seiner eigenen Erfahrung, wie sie urbildlich von Paulus Röm. 7. geschildert ist: sie liegt theils in dem Bewusstsein der Unfreiheit und Schwäche des Willens gegenüber dem fordernden Gesetz, theils im Bewusstsein der Schuld gegenüber dem richtenden Gesetz — beides ein Zustand der Unseligkeit. Die Erlösung hievon ist aber dem Gewissen als solchem schlechthin unmöglich, da

es ja eben als Beziehung von Gesetz auf Freiheit beide Glieder stets in ihrer Gegensätzlichkeit festhält. Daher ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ, ὁ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται. Die Erlösung aus der Befangenheit im Gegensatz wird also nur geschehen können durch *Zurückgehen* auf seinen transcendentalen *Grund*, in welchem Gesetz und Freiheit *ansich* schlechthin *eins sind*, und in welchem sie daher auch *für uns eins werden*, versöhnt werden können. So wird derselbe absolute Wille, der als *heiliger* uns Grund des Gewissens und seiner unbedingten Gültigkeit ist, zugleich uns zum Grund der Aufhebung des Gewissens-Zwiespaltes, er wird uns Grund der Versöhnung, er wird zur *versöhnenden Liebe*. Indem der unser endliches Geisteswesen constituirende Dualismus von Gesetz und Freiheit im Schuldgefühl des bösen Gewissens zur Erscheinung kommt, nöthigt er uns, wofern wir nicht in der Zerrissenheit unseres Wesens zu Grunde gehen wollen, in der rettenden Glaubensthat der Erhebung zur allversöhnenden Einheit aller Gegensätze, auch dieses tiefsten und schwersten, unsere eigene Einheit wieder- oder vielmehr erst jetzt wahrhaft zu suchen und zu finden. So treibt das Gewissen, je tiefer es als richtendes uns die Gegensätzlichkeit unseres Wesens zum Bewusstsein bringt, desto eher uns über seinen eigenen Dualismus hinaus zum versöhnten Bewusstsein der Einheit unsers Geistes mit dem göttlichen: ὁ νόμος παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν. Und aus diesem Bewusstsein der Versöhnung, dieser in Gott gewonnenen Einheit mit sichselbst fliesst dann dem erneuten Menschen jene Freiheit, welche nicht mehr das Gesetz wider sich hat, sondern als Wollen des Guten in sich trägt, und in diesem innewohnenden Trieb des Guten zugleich die Kraft des Vollbringens findet: ἁμαρτία γὰρ ὑμῶν οὐ κυριεύσει· οὐ γάρ ἐστε ὑπὸ νόμον, ἀλλ' ὑπὸ χάριν. So wenig ist das Christenthum, wie unvernünftige Kritiker ihm vorwerfen, ein schlechter Dualismus, dass es vielmehr die einzig gründliche Aufhebung es schlimmsten Dualismus ist, des Gewissenszwiespalts zwihen Gesetz und Freiheit!

XVIII.

Ueber die Stelle 1 Kor. 15, 20—28.

Von

Dr. **Wilibald Grimm,**

Kirchenrath und Prof. der Theol. in Jena.

Der kleine Abschnitt 1 Kor. 15, 20—28 wird nur von einer geringen Minorität der Ausleger und zwar zuerst in unserer Zeit richtig verstanden, und der nach der richtigen Erklärung sich ergebende Sinn ist von deren Vertretern in seinem Verhältniss zu den sonstigen eschatologischen Vorstellungen des Paulus noch nicht allseitig erwogen. Besonders in letzterer Beziehung will ich die Stelle in Betracht ziehen [1].

In der Hauptsache handelt es sich bei Erklärung des kleinen Abschnitts um Erledigung der vier Fragen: 1) Von welcher Beschaffenheit ist die hier in Aussicht gestellte Auferstehung? 2) In welchem Umfange ist *πάντες* in Vs. 22 zu verstehen? 3) Nimmt Paulus zwei durch eine Zwischenperiode getrennte Auferstehungen an? Und im Fall der Bejahung dieser Frage: 4) Hofft er eine *ἀποκατάστασις τῶν πάντων* oder nicht? Die Antwort auf diese Fragen muss sich aus unbefangener, von keinem dogmatischen Interesse beherrschter, philologischer Erklärung der Stelle ergeben.

Den Zusammenhang anlangend, so hatte Paulus in Vs. 14—19 die höchst betrübenden Consequenzen genannt, die

1) Die neuesten Specialabhandlungen über die Stelle sind von Luthardt „Der Ausgang der Dinge," in des Verfs. „Lehre von den letzten Dingen", 2. Aufl. (Leipz. 1870; erschien zuerst 1861) S. 123 ff. und gegen ihn von Zezschwitz: „Ist Paulus ein Zeuge für das Zwischenreich erster Auferstehung?" in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche; Neue Folge, 45. Bd. (1863), S. 193 ff. — Die Schrift von Alfr. Ed. Krauss „Theologischer Commentar über 1 Korinth. XV" (Frauenfeld 1864) enthält dogmatisch erbauliche Betrachtungen über das Capitel ohne wissenschaftliche Bedeutung. — de Wette's Commentar habe ich nach der ersten, den von Meyer nach d vierten Auflage gebraucht.

sich ergeben würden, falls keine Auferstehung zu hoffen sey. Hierauf fährt er Vs. 20 fort: „Nun aber ist Christus auferwecket von den Todten als Erstling der Entschlafenen,“ das ist s. v. a. πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, Kol. 1, 18., oder πρωτότ. τῶν νεκρῶν, Apok. 1, 5, oder πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Apstg. 26, 3. Das schliessende νυνὶ δέ, atqui, „so aber,“ dient zur Einführung des Untersatzes eines Syllogismus, dessen Obersatz im Inhalte von Vs. 14—19 gegeben ist. Als Schlusssatz erwartet man: Folglich haben wir eine Auferstehung zu hoffen, und jene schauervollen Consequenzen finden nicht Statt. Aber Paulus überlässt es dem Leser, diesen Schluss aus Χριστὸς ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμ. zu ziehen; denn ist Christus Erstlingsfrucht, so muss als voller Ernteertrag die allgemeine Auferstehung nachfolgen. Οἱ κεκοιμημένοι sind nicht die bisher verstorbenen Christen (Zezschwitz a. a. O. S. 195), sondern die alsdann, wann die Auferstehung erfolgt, Verstorbenen und im Tode Befindlichen (Hofmann im Comment. zu d. St. S. 358).

Die Begründung des Gedankens von Christus als ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημ. giebt Paulus Vs. 21 f. in der jüdischen Parallesirung Adams und des Messias. In derselben stellt sich die gesammte Menschheit in Form zweier grosser Kreise dar, jeder mit einem den Charakter und die Schicksale des Kreises bestimmenden persönlichen Mittelpuncte und Haupte. Mittelpunct und Haupt des einen Kreises ist Adam, des anderen Christus als der zweite Adam. Von Adam ging Sünde und Tod aus, von Christus Gnade und Leben. Christus ist Befreier von dem durch Adam über die Menschheit gekommenen Elend. Nach Gottes Bestimmung soll der adamitische Kreis allmälich in den von Christus gezogenen Kreis der Erlösung übergehen und endlich ganz in demselben aufgehen; Vs. 45—49. Röm. 5, 12 ff. Zu den beiden Sätzchen in Vs. 21 ist ἐστίν zu suppliren.

Vs. 22 ist Näherbestimmung von Vs. 21, indem nun Paulus die beiden Menschen, welche die Urheber der beiden entgegengesetzten Erfolge sind, nach ihrer Individualität

als Adam und Christus bezeichnet und von diesen Erfolgen aussagt, dass sie sich auf Alle erstrecken. Auch wird die Vs. 21 genannte *ἀνάστασις νεκρῶν* jetzt als *ζωοποιεῖσθαι* bezeichnet. Beides muss also der Sache nach Ein und Dasselbe seyn. Damit sind wir auf die erste der oben genannten Fragen geführt, wie Paulus die Beschaffenheit der Auferstehung gedacht habe. Nach Röm. 8, 11 ist die *ζωοποίησις* der *θνητὰ σώματα* durch Aufnahme des Geistes Christi bedingt, wodurch der Leib ein Tempel dieses Geistes wird, 1 Kor. 6, 19. Paulus muss demnach das Göttliche in Christo nicht bloss als ethische, sondern zugleich auch als physische, den Tod überwindende Lebenskraft gedacht haben; nach seiner Vorstellung „müssen in dem Leben, dessen Princip Christus ist, die Elemente des Physischen und Geistigen zur Einheit verknüpft seyn“ (Baur Paulus, S. 608, 1 Aufl.). Der Geist Christi oder der heilige Geist in den Gläubigen ist sonach der Auferstehungskeim, der heilige Lebensfunke, der am jüngsten Tage durch das *πνεῦμα ζωοποιοῦν* des Herrn (1 Kor. 15, 45) auf Gottes Allmachtsruf (Vs. 52) zur hellen Flamme angefacht werden wird. Er ist daher auch das Unterpfand der Auferweckung zum unvergänglichen seligen Leben, 2 Kor. 5, 5. 1, 22. Eph. 1, 14. Hieraus folgt, dass *ἐν τῷ Χριστῷ ζωοποιεῖσθαι* nur besagen kann, in der Geistes- und Lebensgemeinschaft mit ihm (d. h. indem sie seinen Geist als die Befähigung zur Auferstehung in sich aufgenommen haben) sei ihr *ζωοποιεῖσθαι* begründet, gerade so wie sie *ἐν τῷ Ἀδάμ*, zufolge ihres physischen und ethischen Zusammenhanges mit Adam (als *χοϊκοί*, Vs. 28, und als Sünder, Röm. 5, 12), sterben. Man würde den Begriff *ἐν τῷ Χριστῷ* verflachen, wenn man mit Olshausen erklären wollte: in ihm als dem Repräsentanten der Menschheit sei seine Macht begründet, gute und böse Menschen zu erwecken, jene zum Leben, diese zum Gericht. (Aehnlich Meyer.) Demnach kann *ζωοποιεῖσθαι* nur die Herstellung des allein seines Namen würdigen, ewigen und seligen Lebens bezeichnen, und *ἀνάστασις νεκρῶν* (Vs. 12f. 21) wird prägnant zu fassen sein als

ἀνάστασις ζωῆς (Joh. 5, 29) oder ἀνάστασις εἰς τὴν ζωὴν (2 Macc. 7, 14), als „fröhliche Auferstehung" nach einem in der kirchlich asketischen Sprache nicht ungewöhnlichen Ausdruck, wie Phil. 3, 11, wo Paulus das καταντᾶν εἰς τὴν ἀνάστασιν τῶν νεκρῶν als Gegenstand seiner Sehnsucht und seines Strebens bezeichnet (vgl. καταξιοῦσθαι τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν bei Luc. 20, 35). Es kömmt hinzu, dass nach 1 Kor. 15, 48—50 vgl. mit Philipp. 3, 21 der Auferstehungsleib ein dem verklärten Leibe Christi gleicher, d. h. ein pneumatischer und himmlischer Leib sein soll, 1 Kor. 15, 44. 40, und „dass Christus unmöglich als ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων auch für die zum verdammenden Gericht Auferweckten bezeichnet werden konnte"[1]). Wenn endlich das πάντες im zweiten Gliede von Vs. 22 in demselben Umfange, wie im ersten (geradeso wie Röm. 5, 18[2])) und das sachlich gleichbe-

1) Hofmann Die heil. Schrift neuen Test. zusammenhängend untersucht. II, 2 (den 1 Kor.-Br. enthaltend) S. 338. — Die kirchliche Theologie erkannte von je her Christum als ἀπαρχὴν τ. κεκοιμ. nur für die Gläubigen und Erlösten an. Nur Wenige, wie Ambrosiaster und Calvin (Institutio et chr. III, 25, 9), behaupteten, er sei es auch für die Gottlosen. Calvin bemerkt: „Quae propria sunt Christi et membrorum ejus, ad impios quoque exundant, non ut legitima sit possessio, sed quo magis reddantur inexcusabiles." Nach der orthodoxen Formel dagegen „impii non virtute resurrectionis Christi resurgent, sed propter immutabile dei decretum, quo statutum est homini semel mori et postea judicium, Hebr. 9, 27." Calov in Biblia N. T. illustrata, T. II, p. 394. Dagegen legt sich Carl Schmidt (Pfarrer zu Teufrungen im Würtemb.) in d. Aufsatz „die Frage von der Wiederbringung aller Dinge" in d. Jahrbüchern f. deutsche Theologie, 1870, S. 130 im Widerspruch mit Röm. 8, 10 f. die entgegengesetzte Ansicht sehr materialistisch also zurecht: „Christus sei durch Annahme von Fleisch und Blut in das Menschengeschlecht verflochten und in Verbindung mit dem ganzen κόσμος getreten, seine Auferstehung habe daher kosmische Bedeutung und müsse ihre Kraft auch auf die Leiber der Gottlosen ausdehnen." (!)

2) Hierher gehört auch Röm. 5, 12, wo das Anapodoton durch folgenden Nachsatz zu ergänzen ist: οὕτω καὶ δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ δικαιοσύνη εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθε καὶ διὰ τῆς δικαιοσύνης ἡ ζωή, καὶ

deutende *οἱ πολλοί* in Vs. 15 und 19) genommen, folglich von allen Menschen ohne Ausnahme verstanden werden muss: so wird schon in diesem Verse eine Auferstehung zur Seligkeit allen Menschen verheissen, und es ist ein schwerer hermeneutischer Verstoss, wenn die orthodoxen Ausleger und viele Neuere, auch Rückert, Weiss, Luthardt (a. a. O. S. 106), Maier, um dem Begriff *ζωοποιεῖσθαι* gerecht zu werden, *πάντες* im zweiten Gliede von allen Gläubigen verstehen[1]), Andere dagegen, wie Rosenmüller, Usteri (Paulin. Lehrbegriff, S. 367, 4. Aufl.), Olshausen, Kling, um *πάντες* in beiden Gliedern in gleichem Umfange zu fassen und Raum für eine *ἀνάστασις τῶν ἀδίκων* zu gewinnen, *ζωοποιηθήσ.* für gleichbedeutend mit *ἐγερθήσονται* oder *ἀναστήσονται* nehmen. Denn auch abgesehen von den schon bisher für unsere Erklärung angeführten Gründen kann in der Parallelisirung Adams und Christi dem von Adam ausgegangenen Verderben doch nur das von Christus ausgehende, in *ζωοποιηθήσεσθαι* bestehende Heil entgegengesetzt werden, und auch sonst im N. T. bezeichnet *ζωοποιεῖν* zum wahren Leben erheben, das rechte Leben, die vita vitalis mittheilen (Joh. 6, 63. 2 Kor. 3, 6. Gal. 3, 21; in Joh. 5, 21 wird es sogar von *ἐγείρειν* unterschieden; vgl. auch LXX Kohel. 7, 12 und חִיָּה bei Hiob. 36, 6). Eine Auferweckung zum Gericht könnte nur als Erweckung zum *δεύτερος θάνατος* (Apok. 21, 8) oder *αἰώνιος θάνατος* (Epist. Barnab. 19f.) gedacht werden. Die von Meyer zum Beweis, dass *ζωοποιεῖν* auch von der blossen Wiederherstellung des physischen Lebens, also für *ἐγείρειν* gebraucht werde, angeführte Stelle Röm. 4, 17 entscheidet nicht dagegen, denn was hindert uns, es auch

---

οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ἡ ζωὴ διελεύσεται, ἐφ᾽ ᾧ πάντες δικαιωθήσονται. Vgl. Philippi zu d. St.

1) Eigenthümlich Lutterbeck, Neutestl. Lehrbegriffe, II, S. 234: das erste *πάντες* bezeichne alle natürlichen, das zweite alle geistigen Nachkommen der zwei Stammväter der Menschheit, jene schlechthin alle von Adam abstammenden Menschen, dieses bloss alle von Christus Erlösten.

daselbst in dem sonst im N. T. gebrauchten Sinne zu fassen? Wird doch bei Annahme dieses Sinnes die Allmacht Gottes, auf welche Paulus in dem *ζωοποιοῦν τοὺς νεκρούς* hinweisen will, in ein helleres Licht gestellt! Noch weniger kann 1 Kor. 15, 36 etwas entscheiden, da Paulus hier *ζωοποιεῖσθαι* vom Saatkorn mit Bezug auf die verglichene Sache, das *ζωοποιεῖσθαι* der Menschen, gebraucht. Und warum soll man auch hier nicht das wahre, dem Wesen des Pflanzenkörpers entsprechende Leben verstehen? — Noch Andere erkennen zwar den absoluten Umfang des zweiten *πάντες*, so wie den Vollbegriff des *ζωοποιεῖσθαι* an, suchen aber auf andere Weise dem Umfang des Wortsinnes von *πάντες ζωοπ.* das ihnen nöthig Scheinende abzudingen, wie wenn Julius Müller (in den Theol. Studien und Kritiken, 1835, S. 751) *πάντες* hier und Röm. 5, 18 von der blossen Bestimmung Aller zur seligen Auferstehung versteht, oder wenn Baur (Paulus S. 603 f.) behauptet, das *ζωοποιεῖσθαι* werde zwar nur denen zu Theil, „die das durch den Glauben an Christus erweckte geistige Leben in sich haben," — „es gelte aber doch zugleich allgemein, da das an Christus zu seiner Realität gekommene Princip an sich wirksam und kräftig genug sei, Alle zur Auferstehung zum seligen Leben zu beleben," — oder wenn nach Hofmann (in der Erklärung des 1 Kor.-Br. S. 352) „die Lebendigmachung eine Hoffnung für Alle sein soll," aber „nicht ohne die Bedingung, welche für die Theilnahme am Heile überhaupt bestehe." Aber bei allen diesen Auskünften würde die Lebendigmachung Aller bloss als möglich behauptet, während doch der Satz *πάντες ζωοποιηθήσονται* ein entschieden assertorisches Urtheil enthält.

Vs. 23 f. enthält die chronologische Näherbestimmung von *πάντες ζωοποιηθήσονται.* Die Lebendigmachung wird als ein grosses in mehrere Acte auseinander fallendes Drama vorgevorgestellt. — *ἕκαστος*] sc. *τῶν ζωοποιηθησομένων ζωοποιεῖσται.* — Das Wort *τάγμα* ist bekanntlich ein militärischer Ausdruck, Heeresabtheilung (s. die Lexica). Ob aber desshalb Paulus die grosse Schaar der Auferstehenden im Bilde

eines Kriegsheeres sich vorstelle, mag auf sich beruhen, er kann τάγμα gar wohl auch in dem weiteren Sinne von Abtheilung überhaupt brauchen, daher es eine müssige Frage ist, warum er das militärische Bild nicht festhalte und Christum nicht ἀρχηγόν (Apstg. 5, 31), sondern ἀπαρχήν nenne. — ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι, in der ihm angehörenden Abtheilung, d. h. in der Abtheilung, zu welcher er gehört. — ἀπαρχὴ Χριστός] sc. ἐζωοποιήθη. Hiemit kann aber Paulus Christum nicht als erstes τάγμα bezeichnen wollen, da er ja nur Einer ist und unmöglich unter diejenigen gehören kann, welche ἐν Χριστῷ lebendig gemacht werden. Ἕκαστος kann also nur auf die πάντες zurückweisen, welche seine lebendig machende Kraft an sich erfahren werden. ἀπαρχὴ Χριστός ist aber auch nicht nackte Zeitbestimmung, sondern wie die Erstlingsfrucht an den vollen Ernteertrag denken lässt und ihn verbürgt, so ist die Auferstehung Jesu das Unterpfand der Auferstehung aller derer, die mit ihm durch den Glauben in Geistesgemeinschaft zu einem lebendigen den Tod überwindenden Organismus verbunden sind, zu einem geistigen Leibe, dessen Haupt Christus ist, 1 Kor. 12, 12 ff. Kol. 1, 18. Eph. 1, 23. „Lässet auch ein Haupt sein Glied, welches es nicht nach sich zieht"? [1]) — ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ] sc. ζωοποιηθήσονται. —

---

1) Luther (Das XV Capitel der ersten Epistel St. Pauli an d. Korinther u. s. w. Wittemb. 1534) Werke 51. Bd. (Erlanger Ausg.) S. 140: „Das fuhrnehmest und beste Stuck [der Auferstehung] ist schon daran geschehen, nämlich dass Christus, unser Häupt, erstanden ist. Weil aber das Häupt droben sitzet und lebet, so hat es nicht mehr Noth, und mussen wir, die an ihm hangen, als sein Leib und Glieder, auch hinnach. Denn wo das Häupt gehet und bleibt, da muss der Leib mit allen Geliedern auch mit hinnach gehen und bleiben: gleichwie in des Menschen und aller Thierer Geburt das Häupt naturlich zuerst erfur kompt; und wenn das geboren ist, so gehet der ganze Leib leichtlich hinnach." — Dass die Auferstehung dem Apostel „keineswegs nur eine durch einen übernatürlichen Act Gottes momentan eintretende Veränderung des menschlichen Körpers sei, wie diess die äusserlich jüdische Vorstellung war, sondern eine Form und Stufe des Lebens, die im ganzen Zusammenhang des organischen

οἱ τοῦ Χριστοῦ die Christo Angehörigen, die Christen (Gal. 5, 24), aber nicht, wie Meyer meint, alle Christen ohne Unterschied, auch diejenigen, die nur äusserlich zu Christus sich bekennen, sondern die wahren Christen, denn nur diese sind von Christi Geist erfüllt (εἰ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ, Röm. 8, 9), nur sie kreuzigen ihr Fleisch sammt dessen Lüsten und Begierden (Gal. 5, 24) und qualificiren sich hiedurch zur Auferstehung. Dass Paulus in οἱ τοῦ Χριστοῦ auch die Frommen des Alten Test. begreife (Theodoret, Oekumenius, Rosenmüller, Maier), lässt sich weder behaupten, noch bestreiten. Ausserhalb der Consequenz der religiösen Anschauung des Paulus läge es gerade nicht. Legte er doch nach Gal. 3, 8. 14 ff. (Joh. 8, 56) und nach der richtigen Erklärung von Röm. 4, 13 dem Abraham, wie der Verfasser des Hebräerbriefes 11, 26 dem Moses, Kenntniss des christlichen Heiles und Glauben an dasselbe bei, und nahm er doch nach 1 Kor. 10, 4 und 9 eine Wirksamkeit Christi nach dessen Logoswesen schon im Volke des A. T. an, also dass dessen Gläubige auch des πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ (1 Petr. 1, 11) theilhaft werden konnten. — ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ, bei seiner Ankunft, d. h. seiner sichtbaren Wiederkunft; ἐν von der Zeit, wie Mtth. 19, 28. 32, 28. Philipp. 2, 12 und oft[1])

Lebens, des Natur- und Menschenlebens begründet" sei, entwickelt Baur Paulus, S. 605 ff.

1) Nach Vorgang der Vulgata („deinde ii, qui sunt Christi, qui in adventu ejus crediderunt") will van Hengel (Commentar. perpet. in 1. Cor. XV. Sylvae Ducis 1851. p. 101 ff.) ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ mit οἱ τοῦ Χριστοῦ zu Einem Begriff verbinden und erklären „qui sectatores Christi fuerunt, quum ille hac in terra erat," unter Berufung auf 2 Petr. 1, 16, wo παρουσία auch die Gegenwart Christi während seiner irdischen Erscheinung und Wirksamkeit bezeichne, indem Paulus ausser den Briefen an die Thessalonicher παρουσία nirgends von der sichtbaren Wiederkunft Jesu gebrauche. Allein noch weniger ird das Wort im N. T. in dem von van Hengel angenommenen inne gebraucht, auch nicht 2 Petr, 1, 16. Erst die Kirchenväter seit ustin dem Märtyrer unterschieden ausdrücklich die zwei Parusieen

Vs. 24. εἶτα τὸ τέλος] sc. ἔσται. Da τὸ τέλος den Zeitbestimmungen ἀπαρχή und ἔπειτα correlat ist, so kann es nur den dritten und letzten Act des grossen Drama der Auferstehung bezeichnen. Es kömmt hinzu, dass ἕκαστος in Vs. 23 über οἱ τοῦ Χριστοῦ hinaus sich erstreckt und dass durch τὸ τάγμα τῶν τοῦ Χριστοῦ ein zweites τάγμα angezeigt ist[1]).

Christi, die erste in Niedrigkeit, die zweite in Herrlichkeit. Auch findet in unserer Stelle keiner der von Winer S. 128 f. 7 Aufl. verzeichneten Fälle Statt, in welchen die Auslassung des Artikels οἱ vor ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ gerechtfertigt wäre. — Dem Urchristenthume galt nur die Wiederkunft Jesu als dessen eigentliches messianisches Kommen, seine irdische Erscheinung und Wirksamkeit folglich nur als Vorbereitung darauf.

1) Richard Schmidt, welcher die Erwartung zweier durch eine Zwischenperiode getrennten Auferstehungen um jeden Preis aus der Stelle beseitigen möchte, erinnert zwar (Paulinische Christologie S. 132), dass Paulus eine zweite Auferstehung nicht durch τὸ τέλος, sondern durch οἱ λοιποί bezeichnet haben würde. Nun ja, er konnte diess wohl, aber er musste es nicht. Τὸ τέλος schreibt er wahrscheinlich desshalb, weil er den letzten Act des Auferstehungsdrama zugleich als das Ende aller eschatologischen Vorgänge bezeichnen will. Auch will Schmidt (S. 135) die Worte ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι nicht von Abtheilungen verstehen, die nach einander, sondern die gleichzeitig auferstehen. Denn wenn das ἀποθνήσκειν ἐν τῷ Ἀδάμ ein „Ereigniss sei, welches jeden Einzelnen innerhalb der Gesammtheit gesondert betreffe und daher in zeitlicher Aufeinanderfolge erscheine, so gelte nicht das Nämliche auch von ζωοποιεῖσθαι; der Einzelne werde nicht für seine Person besonders, sondern nur mit der ganzen Schaar, zu der er gehöre, zum Leben erweckt," — wobei etwa beispielsweise an die alttestamentlichen Frommen als gesonderte Abtheilung zu denken sei." Aber diess wäre doch ein für die Hauptsache, um die es sich in dem Capitel für den Apostel handelt, äusserst irrelevanter Gedanke, den er obendrein so unklar ausgedrückt hätte, dass ihn vor Schmidt kein Leser herausfinden konnte. Auch begreife ich nicht, was Schmidt für diese seine neue Erklärung dadurch gewinnt, dass er am Schluss von Vs. 22 nach ζωοποιηθήσονται bloss Komma setzen und den Vers mit ἕκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι schliessen will. Denn bei den unmittelbar darauf folgenden drei Zeitbestimmungen, ἀπαρχή, ἔπειτα, εἶτα kann der Leser doch nur an zeitlich auf einander folgende τάγματα denken. — Einige ältere katho-

Im Gegensatze zu οἱ τοῦ Χριστοῦ können als Subjecte dieses Schlussactes der Auferstehung nur οἱ μὴ ὄντες τοῦ Χριστοῦ gedacht sein. Da aber nach Vs. 22 die Lebendigmachung ἐν Χριστῷ erfolgen soll und im ganzen Capitel nur von einer Auferstehung zum seligen Leben die Rede ist, so muss Paulus vorausgesetzt haben, dass die zur Zeit der Parusie noch Unbekehrten, also die Heiden und Juden, so wie die blossen Namenchristen in der Zwischenzeit bis zum τέλος vom Geiste Christi erfasst und durchdrungen und dadurch zur Auferstehung befähigt werden. Paulus unterscheidet sonach, wie höchst wahrscheinlich schon manche seiner jüdischen Zeitgenossen und wie der NTliche Apokalyptiker 20, 5 und 12 zwei Auferstehungen, die er aber schwerlich als unmittelbar auf einander folgend, sondern durch eine Zwischenzeit getrennt dachte. Es spricht hiefür 1) die Analogie des ἔπειτα in Vs. 23, womit die erste Auferstehung als ein erst später auf die Auferstehung Jesu folgendes Ereigniss bezeichnet wird, während Paulus sonst etwas Zukünftiges, welches an etwas unmittelbar Vorangegangenes sich anschliesst, mit καὶ τότε bezeichnet; s. Gal. 6, 4. 1 Kor. 4, 5. 2 Thess. 2, 8; 2) der Umstand, dass ἄχρις οὗ in Vs. 25 auf ein Ziel hinweist, bis zu welchem Christus herrschen soll, also einen längeren Zeitraum voraussetzt, und 3) dass, wie aus ἔσχατος ἐχθρός in Vs. 28 sich ergiebt, die Feinde des Gottesreichs nicht auf Ein Mal, sondern nach einander überwunden werden sollen, folglich dem τέλος die allmäliche Ueberwindung alles Bösen vorangehen soll. Aber desshalb mit Bertholdt (Christologia Judaeor. p. 194) dem Paulus die Vorstellung der Apokalypse (20, 2—5. 7) und der chiliastischen Kirchenväter von einer tausendjährigen Zwischenperiode zuzuschreiben, würde um so willkürlicher sein, je bedeutender er in allem Uebrigen vom

lische Ausleger (s. Calov. zu d. St) bezogen ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι auf die Mönchsorden, von denen die älteren früher, die jüngeren später erweckt werden würden, wozu Calovius bemerkt: „Ita vero Jesuitae facile postremo loco resurgent, quod societati Jesu minus congruum videbitur.“

Apokalyptiker abweicht (hierüber siehe unten) und je weniger diejenigen späteren Juden, welche, wie Paulus Vs. 25 und 28, ein Ende der Herrschaft des Messias oder der „Tage des Messias“ (יְמוֹת הַמְּשִׁיחָא, *αἱ ἡμέραι τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου*, Luc. 17, 22) erwarteten, in Bestimmung der Dauer dieser Herrschaft übereinstimmten, sondern zwischen 40, 70, 365, 400 (4 Esra 7, 28), 1000, 2000, 7000 Jahren differirten [1]).

Wann *τὸ τέλος* eintreten werde, wird näher bestimmt durch *ὅταν παραδ.* — — *δύναμιν.* Mit Recht wird statt der ehemaligen recepta *παραδῷ* seit Lachmann das durch bedeutende Codices empfohlene *παραδιδοῖ* [2]) oder *παραδιδῷ* allgemein gebilligt. *Ὅταν*, dann wann, mit Conjunctiv des Präsens sonst gewöhnlich von Handlungen oder Ereignissen, die sich in unbestimmter Zeit wiederholen (z. B. Matth. 15, 2. Joh. 8, 44. Röm. 2, 14), hier aber von etwas schlechthin Zukünftigem, wie bei Matth. 26, 29 (Beispiele aus Klassikern s. bei Matthiä S. 1195), wogegen der Conjunctiv des Aorist nach *ὅταν* bekanntlich dem lateinischen Futurum exactum entspricht. Nach der richtigen Lesart findet also die letzte Todtenerweckung gleichzeitig mit der Uebergabe der Herrschaft Christi an Gott den Vater Statt. Diese beiden Acte erfolgen aber erst nach Ueberwindung jeder dem Gottesreich feindlichen Macht. In dieser abstracten Allgemeinheit sind die Ausdrücke *πᾶσα ἀρχὴ καὶ πᾶσα ἐξουσία καὶ δύναμις* zu fassen (*ἀρχή*, Herrschaft, die sich auf *ἐξουσία*, Macht, gründet, welche Macht als *δύναμις*, Kraftäusserung, gedacht wird [3])) nicht spe-

---

1) Vgl. Corrodi, Kritische Geschichte des Chiliasmus, I Bd. S. 324 ff. Gfrörer Jahrhundert des Heils, II, S. 252 ff. Bleek Vorlesungen über die Apokalypse, S. 79 ff. Oehler Art. Messias in Herzog's Theolog. Realencykl. IX. S. 435. Die genannten Vorstellungen stehen im Gegensatz zu der auf Dan. 2, 44. 7, 14. Ps. 110, 4. Jes. 9, 6. 2 Sam. 7, 13. 16 gegründeten, Luc. 1, 33. Hebr. 1, 8. 13, 8. christianisirten Erwartung eines ewigen Messiasreichs; vgl. Joh 12, 34.

2) Nicht Optativ, wie van Hengel meint, sondern auch Conjunctiv, von der Nebenform *διδόω*.

3) Calvin, Luther, Grotius verstehen irdische Gewalten. Luther (a. a. O. S. 163) bemerkt, Paulus unterscheide dreierlei

ciell von den Dämonen, da Paulus in diesem Falle wohl den Plural ἀρχάς u. s. w. gesetzt haben würde (Koloss. 2, 15. Eph. 6, 12), obschon diese Herrschaft und Macht ihre persönlichen Träger hat, die ἐχθροί (Vs. 25) des Herrn, bei welchen Paulus wohl vorzugsweise an Satan und die Dämonen denkt, in deren Wirksamkeit alle gottfeindliche menschliche Macht und Gewalt begründet ist.

Vs. 25—28 enthält die Angabe des Grundes, warum Christus erst zu dem Vs. 34 genannten Termine seine Herrschaft an Gott abgeben werde: Nach Gottes Rathschluss müsse nämlich die Herrschaft Christi so lange währen, bis er sich alle dem göttlichen Willen feindlichen Mächte unterworfen habe, um als Endziel absolute Gottesherrschaft zu ermöglichen.

Vs. 25. *Δεῖ* bezeichnet hier, wie häufig im N. T. die im göttlichen Heilsgedanken begründete Nothwendigkeit; s. mein Lexicon in N. T. unter *δεῖ*, litt. e. — Nach Röm. 8, 34 muss die Herrschaft Christi bereits mit seiner Erhebung zur Rechten Gottes begonnen haben. Das Verhältniss der königlichen Herrschaft Christi vor seiner Parusie zu derjenigen nach der Parusie kann Paulus, obschon er sich über diesen Punct nirgends äussert, consequenterweise nur so sich gedacht haben, dass, wenn auch schon durch den Tod Christi die dämonische Macht principiell gebrochen ward (Koloss. 2, 15 vgl. mit Joh. 16, 11), sie empirisch doch noch fortwirkt, im Satan als dem *θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου* (2 Kor. 4, 4) culminirt und das Uebergewicht behauptet, wogegen mit und nach der Parusie

---

Stück, so zum Regiment gehören". — „Das erst und höheste nennet er principatum, Herrschaft, das ist der Oberherr, als der Kaiser in seinem Reich, ein Fürst in seinem Land, ein Grafe in seiner Herrschaft, oder auch ein Burgermeister in einer Stadt als Häupt, von welchem alle Befehle hergehen. Das andere, potestas, Oberkeit, das sind, die den Befehl nehmen von der obern Herrschaft, und Gewalt haben, weiter zu befehlen, als Amptleute und Richter. Das dritte, virtutes, Gewalt, die es treiben und ausrichten, als der Herrn und Fürsten Diener, Meister Hans und Stadtknecht in Städten".

das Verhältniss sich umkehrt, bis endlich die gottfeindlichen Mächte völlig überwunden sind. In dem Passus ἄχρις οὗ — — πόδας αὐτοῦ entlehnt Paulus den Ausdruck aus Ps. 110, 1, denkt sich aber als Subject zu θῇ nicht Gott, wie man nach der Psalmstelle erwarten könnte, sondern Christum; vgl. Winer Gramm. S. 487, 7. Aufl. Sollte Paulus voraussetzen, der Satz sei den Lesern als Schriftwort bekannt, was bei einer so bekannten Stelle sehr wahrscheinlich ist, so würde er den göttlichen Rathschluss als einen in der heiligen Schrift geoffenbarten bezeichnen.

Vs 26. In Ueberwindung der gottwidrigen Mächte kommt die Reihe zuletzt an den θάνατος, die Todesmacht. Dass Paulus, wie der Apokalyptiker 20, 14 (vgl. mit 6, 8), den Tod hypostasire als ein dämonisches Wesen und Fürsten des Schattenreichs (Heydenreich, de Wette), ist nicht recht glaublich, da sich sonst in seinen Schriften nirgend eine Spur dieser Hypostasirung zeigt, wogegen er principielle Mächte, wie die Sünde (Röm. 7, 14ff. 5, 25), den Glauben (Gal. 3, 25), die Liebe (1 Kor. 13, 14ff.) und selbst den Tod (Röm. 5, 17) rhetorisch personificirt. Hier war die Personification durch die unmittelbare vorhergehende Erwähnung der ἐχθροί nahe gelegt. Eine gottfeindliche Macht ist aber der Tod insofern, als er den göttlichen Zweck der Schöpfung des Menschen zur seligen Unsterblichkeit (Weish. 2, 23 f.) vereitelte (Röm. 5, 12) und selbst in die vernunft- und leblose Natur Elend und Vernichtung brachte (Röm. 8, 20—22), dadurch aber die volle und allgemeine Verwirklichung der Idee des Gottesreiches hinderte. Mit oder unmittelbar nach der letzten Auferstehung wird die Todesmacht vernichtet, von da an giebt es kein Sterben und keinen Todeszustand mehr.

Den Grund, warum Christus alle gottfeindlichen Mächte und folglich auch den Tod überwinden müsse, giebt Paulus Vs. 27 mit biblischen Worten aus Ps. 8, 7 (LXX: πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ) an, die er aber nach ihrer messianischen Deutung (s. Hebr. 2, 6—8) als den Lesern bekannt vorauszusetzen scheint, wie aus der beigefügten argumentiren-

den Entwicklung der Stelle sich schliessen lässt. In ὑπέταξεν wird der Rathschluss der Unterwerfung bezeichnet, den Gott in der h. Schrift ausgesprochen habe, denn das Subject von ὑπέταξεν kann nur Gott sein. Ebenso von ὅταν εἴπῃ, was aber nicht mit den meisten Auslegern ganz sprachwidrig für εἰ λέγει zu nehmen ist, sondern, wie zuerst Meyer richtig gesehen hat, nach constantem Gebrauch des ὅταν mit Conjunctiv des Aorist im Sinn des Futurum exactum „quando dixerit“, „wann er gesagt haben wird, ὅτι πάντα ὑποτέτακται, die Unterwerfung von Allem sei nun vollbracht“.[1]) — Dass Paulus mit der Bemerkung, „es sei ihm Alles unterworfen mit Ausnahme dessen, der es ihm unterwarf“, einer sophistischen Spötterei zuvorkommen wolle (Rückert), ist schwer zu glauben; viel wahrscheinlicher ist der Gedanke dieser: die Unterwerfung sei die denkbar universellste nur mit der selbstverständlichen Ausnahme Gottes, in dessen Auftrage und Dienste der Sohn sich Alles unterwirft. Damit ist der Gedanke von Vs. 28 vorbereitet, denn Gott hatte ja nur für den Zweck dem Sohne Alles untergeben, um schliesslich selber Alles in Allem zu sein[2]), daher, nachdem dieser Zweck erreicht ist, auch der Sohn selber sich unterwerfen, d. h. die Mittlerherrschaft, die er bis dahin inne gehabt, an Gott zurückgeben wird (Vs. 24). „Christus ist nach dem Apostel das in der Endlichkeit die Herrschaft sich erkämpfende göttliche Princip. Wenn nun diese Herrschaft zur Vollendung gekommen ist, so dass das Göttliche die ganze Endlichkeit durchdrungen hat, dann hört sie auf, und das göttliche Princip in der Endlichkeit als solches hat keine Bedeutung mehr für sich, sondern tritt in die dann Statt findende volle Harmonie des Alls

1) Als Curiosum verdient van Hengel's (a. a. O. S. 121) Erklärung bemerkt zu werden: „quando autem dicit deus sc. initio mundi, indem Paulus die Stelle 1 Mos. 1, 26—28 messianisch deute.

2) Darüber, dass der Finalsatz ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν nur von τῷ ὑποτάξαντι, nicht von ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται abhängen kann, vgl. die Bemerkungen Hofmann's (in der Erklärung der Stelle) gegen Meyer.

mit Gott ein“ (de Wette)[1]). — *ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν*] Die von Wettstein, Kypke (Observationes sacrae, II, p. 230 f.), Raphelius (Annotationes e Polybio et Arriano, p. 478), besonders aber von Palairet (Observ. philol.-criticae in N. T. p. 407) mit zahlreichen Beispielen aus der Profangräcität belegte Redensart *τὰ πάντα* oder *πάντα εἶναι τινι* (Dativ der Person, ohne *ἐν*, — über Setzung oder Auslassung des Artikels von *πάντα* in dieser Redensart vgl. Matthiae II, S. 984) bedeutet Alles gelten, in unbedingtem Ansehen stehen. So auch in *τὸ ὅλον αὐτοῖς ἦν καὶ τὸ πᾶν Ἀπελλῆς* bei Polyb. V, 26, 5. Nur Ein Mal ist *ἐν* gesetzt: *πάντα ἦν ἐν τοῖσι Βαβυλωνίοις Ζώπυρος* (d. i. unter den Babyloniern), Herod. 3, 157. Demgemäss erklärten Augustin, Luther in unserer Stelle: Alle würden absolute Genüge und Befriedigung in Gott finden[2]). Ebenso Bengel („omnia dicent: Deus est mihi omnia“), Rosenmüller u. A. Allein

1) Der klare Wortsinn von *ὅταν παραδιδοῖ τὴν βασιλείαν τῷ θεῷ* in Vs. 24 und *καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα* in Vs. 28 ist freilich sowohl mit Luc. 1, 33. Hebr. 1, 8. Apok. 11, 15, als auch mit dem Begriff wenn auch nicht der immanenten Trinität, doch der Offenbarungstrinität unvereinbar. Eine Aufzählung und Beurtheilung der Ausflüchte, durch welche die orthodoxen und orthodoxirenden Theologen aus der hierdurch für sie entstehenden Verlegenheit sich zu helfen suchen, liegt ausserhalb des Zwecks dieser Abhandlung. Ohnehin wüsste ich dem, was schon Richard Schmidt a. a. O. S. 137 ff. gegen diese Ausflüchte bemerkt, nichts Erhebliches beizufügen.

2) a. a. O. S. 181 f: „Alsdann wird Gott sein Alles in Allem, das ist, ein Jeglicher wird an Gott selbst alles haben, was er itzt an allen Dingen hat, dass wenn er sich offenbaret, werden wir alle genug haben an Seel und Leib, und nicht mehr so mancherlei dürfen, wie wir itzt auf Erden müssen haben, erstlich zu Nothdurft und Erhaltung des Leibes und Lebens, Vater und Mutter, Essen und Trinken, Haus und Hof, Kleider und Schuh“ u. s. w. — — „Aber dort wird alles aus sein, und derselben keines mehr gelten, sondern werden an Gott so viel haben, dass kein Essen, kein Trank oder Malvasier so köstlich ist, noch so wohl speisen oder tränken kann, als Gott selbst mit einem Anblick thun wird, dass du immer stark und frisch, gesund und fröhlich, dazu heller und schöner sein wirst denn Sonn und Mond, also, dass alle Kleider und Guldenstück, die ein König oder

nach paulinischem Sprachgebrauch (1 Kor. 12, 6. Koloss. 3, 15. Eph. 4, 6. 1, 23) kann Gott hier nur als das ἐν πᾶσιν immanente, allbestimmende Princip des Lebens, Wollens und Wirkens bezeichnet sein, so dass, wenn man von dem wesentlich ethischen Gehalte im paulinischen Gebrauch der Redensart absieht, aus der Profanliteratur nur die von Alberti (Observv. philol. in N. T. p. 354) angeführte Stelle aus Macrob. Saturn. 1, 20: „Praeterea sacrorum administrationes apud Aegyptios multiplici actu multiplicem dei asserunt potestatem, significantes Herculem hunc esse τὸν ἐν πᾶσι καὶ διὰ πάντων ἥλιον, sich vergleichen lässt. Die meisten Ausleger fassen entweder stillschweigend oder mit ausdrücklicher Beziehung auf 1 Kor. 12, 6. Koloss. 3, 11 ἐν πᾶσιν als Masculinum (nach Meyer sollen es „alle Mitglieder des bisher von Christo beherrschten Reiches" sein). Indessen wie in den genannten Stellen nur der Zusammenhang für das Masculinum entscheidet, so in unserer Stelle für das Neutrum. Denn wenn Gott dem Sohne τὰ πάντα untergab, um schliesslich selber τὰ πάντα ἐν πᾶσιν zu sein, so wird πᾶσιν doch wohl in demselben Sinne und Umfange zu nehmen sein, wie τὰ πάντα in τῷ ὑποτάξαντι τὰ πάντα, wie wir es ja auch in dem analogen ἐξ αὐτοῦ καὶ δι᾽ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα Röm. 11, 36 im umfassendsten Sinne nehmen von allem Geschaffenen oder von der Gesammtheit aller Wesen und Dinge [1]). Das τὰ

Kaiser trägt, lauter Koth wird sein gegen dem, da wir allein von einem göttlichen Anblick durchleuchtet werden. So werden wir auch keines Schutzherrn noch einiger Oberkeit — — dürfen: sondern Alles an ihm allein genug haben; also auch alle geistliche Güter, ewige Gerechtigkeit, Trost und Freude des Gewissens haben — —. Summa, was wir izt bei allen Creaturen hin und her einzelnen und stücklicht mussen nehmen, wie wohl es auch von ihm herkompt und gegeben wird, dafür werden wir ohne Mittel ihn allein haben ohne allen Mangel und Aufhören".

1) Hofmann zu d. St. (S. 372) fasst zwar ἐν πᾶσιν richtig als Neutrum, beschränkt es aber willkürlich auf die aussermenschliche Schöpfung (mit Ausschluss der übermenschlichen Geisterwelt) und versteht es vom neuen Himmel und der neuen Erde, von denen es 2 Petr. 3, 13 heisse ἐν οἷς δικαιοσύνη κατοικεῖ, was nur ein anderer

πάντα ἐν πᾶσιν εἶναι Gottes ist die absolute Verwirklichung der Idee der sittlichen Weltordnung oder des Reiches Gottes im weitesten Umfange in der Art, dass die vernunft- und leblose Schöpfung vermöge der von Gott in sie gelegten physischen Nothwendigkeit, die Vernunftwesen in freiem und freudigem Einklang mit dem ihr Thun und Lassen bestimmenden göttlichen Willen den Zweck der Schöpfung verwirklichen. Hiemit ist aber die ἀποκατάστασις τῶν πάντων klar ausgesprochen, wie sie in Bezug auf sämmtliche menschliche Individuen schon aus Vs. 22—24 sich ergab. Ja sie lässt sich wohl auch aus Vs. 26 folgern. Denn nachdem die Todesmacht vernichtet ist, kann Niemand mehr in ihren Banden sich befinden, muss alles Elend, das nach jüdischer und urchristlicher Vorstellung an den Tod sich knüpfte, gehoben sein. Die ἀποκατάστασις der vernunft- und leblosen Schöpfung versteht sich von selbst, wenn nach Beseitigung des Todes keine Vernichtung und keine mit solcher Vernichtung verbundene Störung in ihr Statt finden kann. Aber umfasst die ἀποκατά-

Ausdruck sei für ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. Origenes περὶ ἀρχῶν 3, 2 nimmt von ἐν πᾶσιν die Thiere und leblosen Dinge ausdrücklich aus und erklärt sich cap. 3 (p. 321 ed. Redepenning) über den Sinn der Worte dahin: „Ego quidem arbitror, quia hoc, quod in omnibus omnia dicitur esse deus, significet etiam in singulis eum omnia esse. Per singulos autem erit hoc modo, ut quidquid rationabilis mens, expurgata omnium vitiorum faece atque omni penitus abstersa nube malitiae, vel sentire vel intelligere vel cogitare potest, omnia deus sit nec ultra jam aliud quid nisi deum videat, deum teneat, omnis motus sui dei modus et mensura sit; et ita erit omnia deus: non enim jam ultra boni malique discretio, quia nusquam malum; nec ultra ex arbore sciendi bonum et malum manducare concupiscet, qui semper in bono est et cui omnia deus est. Sic ergo finis ad principium reparatus et rerum exitus collatus initiis restituet illum statum, quem tunc habuit natura rationabilis, quum de ligno sciendi bonum et malum comedere non egebat, ut amoto omni malitiae sensu et ad sincerum purumque deterso, solus qui est unus bonus deus hic ei fiat omnia“. Origenes legt also den Accent nicht auf die wirksame Immanenz Gottes in den Vernunftwesen, sondern auf deren in ihrer freien Selbstbestimmung begründete absolute Richtung auf Gott als das einzige Ziel ihres Denkens, Empfinden und Strebens.

στασις auch die dämonischen Wesen? Wenn man es, wie man doch muss, mit dem Wortsinne des πάντα ἐν πᾶσιν streng nimmt, allerdings, denn wie kann Gott das immanente allbestimmende Princip in Wesen sein, die ihm grollen, und deren Wollen das gerade Gegentheil seines heiligen Willens ist? Das wäre der ärgste Selbstwiderspruch. Niemand aber wird heutzutage den Gedanken für möglich halten, den Calvin für möglich hielt, wenn auch nicht vertreten wollte: „Ubi Christus judicium exsecutus sibi a patre mandatum, satanam et impios omnes straverit, in ipsorum exitio gloria dei erit conspicua". Ob aber der volle Sinn des ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν dem Apostel zum Bewusstsein gekommen sei, dürfte sich kaum entscheiden lassen [1]). Aus dem Gebrauch von καταργεῖν in Vs. 24 lässt sich nichts Sicheres entnehmen. Denn wenn auch καταργεῖται ὁ θάνατος in Vs. 26 die völlige Vernichtung der Todesmacht bezeichnet und darum dieses Verbum auch in Vs. 24 völlige Vernichtung bezeichnen muss, so ist doch hier, wie wir sahen, nicht von den Dämonen als persönlichen Wesen die Rede (so dass man sagen könnte, durch Vernichtung ihrer Existenz seien die Wesen aus der Welt geschafft, welche das τὸν θεὸν εἶναι τὰ πάντα ἐν πᾶσιν unmöglich machen würden), sondern von den in ihnen wirkenden Principien. Wenn aber Biedermann (Dogmatik, S. 299 f.) den Gedanken des Apostels also fasst: „Die Mächte, deren Wesen in der Negation des Göttlichen besteht, werden essentiell abgethan (καταργεῖσθαι); die Subjecte dagegen, die nur diesen Mächten unterworfen waren, werden Christo unterthan (ὑποτάσσεσθαι). Man kann sich darnach als des Apostels Anschauung vorstellen, obschon er sie nicht bestimmt ausspricht: so wie in dieser chiliastischen Zeit einer, der von der Welt gewesen war, Christo im Glauben unter-

1) Luthardt (a. a. O. S. 134) weiss freilich sicher, dass τὰ πάντα ἐν πᾶσιν „nur auf die Welt Gottes" und diejenigen sich beziehe, „die zu ihm gehören". Der Satan und die Verdammten hätten an dieser Gotteswelt keinen Theil, „denn sie haben Gott nicht Alles in Allem sein lassen".

than wird, wird er auch analog dem Auferstehungsprocess umgewandelt, so dass dann in der That mit dem letzten Bekehrten auch der letzte Feind abgethan ist. — — Wie sich Paulus an dieser Stelle das letzte Ende gedacht und das, dass Gott τὰ πάντα ἐν πᾶσιν sei, aufgefasst wissen wolle, kann zweifelhaft sein. Das allein Natürliche und Ungezwungene ist eine endliche Bekehrung Aller“: so lässt sich entgegnen, dass nach Massgabe des Gebrauchs von καταργεῖν in Vs. 26. 1, 28. 2, 6. 2 Thes. 2, 8. Hebr. 2, 14 es am nächsten liegt, dieses Verbum von feindlicher Ueberwindung zu verstehen, in dem besiegten Feinde aber in der Regel ein bleibender Groll gegen den Ueberwinder sich festsetzt[1]). Indessen wenn wir erwägen, dass Paulus das beste und bleibende Theil seiner christlichen Welt- und Lebensansicht aus seiner eigenen religiös-christlichen Erfahrung geschöpft hat und die durchschlagenden Haupt- und Grundgedanken seiner Lehre in seiner Bekehrung und durch dieselbe sich ihm enthüllten: so lässt sich nicht ohne religiös-psychologische Berechtigung recht wohl annehmen, dass er seine Bekehrung als ein καταργηθῆναι (als eines Feindes Christi und seines Reiches) καὶ ὑποταγῆναι τῷ Χριστῷ sich habe vorstellen und nach dieser Analogie seiner eigenen Erfahrung die Ueberwindung und Bekehrung der dämonischen Geisterwelt sich habe denken können. Doch möchte ich nicht wagen, eine bestimmte Behauptung hierüber aufzustellen. Denn jedesfalls stehen wir hier an der Grenze des Verständnisses der letzten eschatologischen Gedanken des Apostels. Auch die Stelle Kol. 1, 20 (vgl. mit Eph. 1, 10) kann keinen Anhalt zur Entscheidung der Frage bieten. Zwar sagt Neander (Geschichte der Pflanzung und Leitung des Christenthums durch d. App. II, S. 338, 4. Aufl.), wir würden

1) Daher Strauss Christl. Glaubenslehre, II, S. 636 f.: „Die einstige Ueberwindung aller Gott widerstrebenden Kräfte beschreibt Paulus deutlich genug nicht als innerliche Umwandlung ihres bösen Willens, sondern bloss als äusserliche Zerbrechung ihrer Macht, wie eine solche auch die Apokalypse erwartet und eben darein den Anfang der Verdammniss des Teufels und der seinigen setzt.“

diese Stelle „auf die einfachste, ungezwungenste Weise erklären, wenn wir eine Beziehung der versöhnenden und erlösenden Wirksamkeit Christi auf die gefallene Geisterwelt annehmen könnten". Allein in welcher der hier genannten Kategorieen sollen wir die Dämonen begriffen denken? Unter *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*, weil sie auf Erden ihre bösen Werke treiben? Oder unter *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, in welchem Falle unter *οὐρανοί* der Wolkenhimmel mit begriffen wäre, indem nach bekannter im Alterthum weit verbreiteten Vorstellung der Luftraum mit Geistern bevölkert gedacht wurde (Eph. 6, 12. 2, 2). Aber die Koloss. 2, 15 behauptete Ueberwindung der Dämonen durch den Tod Jesu ist nicht von der Art, dass sie an eine dadurch bewirkte Bekehrung derselben denken liesse. Auch aus Philipp. 2, 10 lässt sich keine Auskunft entnehmen; s. meine Bemerkungen in dieser Zeitschrift 1873, S. 50.

Vergleichen wir nun unser über 1 Kor. 15, 20—28 gewonnenes exgetisches Ergebniss mit der Apokalypse, so reducirt sich die Uebereinstimmung des Paulus mit dem Apokalyptiker auf die Unterscheidung zweier durch eine Zwischenperiode getrennter Auferstehungen, der Christen und der Nichtchristen, auf die *βασιλεία* Christi in dieser Zwischenzeit, und auf die Erwartung der endlichen Vollendung des Gottesreichs nach der zweiten Auferstehung. Dagegen gehen beide Schriftsteller in folgenden Puncten auseinander: 1) Paulus bemerkt nichts über die Zeitlänge zwischen den beiden Auferstehungen; nach der Apokalypse beträgt sie 1000 Jahre. — 2) Nach Paulus müssen diejenigen, welche zur Zeit der Parusie dem Herrn noch fern standen und darum an der ersten Auferstehung keinen Theil haben konnten, in der Zwischenzeit zu ihm bekehrt, von seinem Geiste durchdrungen und dadurch zur Theilnahme an der zweiten Auferstehung und am ewigen Leben befähigt worden sein, also, dass sie ebenfalls als Christen auferweckt werden. Nach der Apokalypse dagegen werden die Nichtchristen in ihrer Eigenschaft als Nichtchristen auferweckt und haben ein Gericht nach Massgabe ihrer Werke zu bestehen; ein Theil von ihnen gelangt zum ewigen Leben, der

than wird, wird er auch analog dem Auferstehungsprocess umgewandelt, so dass dann in der That mit dem letzten Bekehrten auch der letzte Feind abgethan ist. — — Wie sich Paulus an dieser Stelle das letzte Ende gedacht und das, dass Gott *τὰ πάντα ἐν πᾶσιν* sei, aufgefasst wissen wolle, kann zweifelhaft sein. Das allein Natürliche und Ungezwungene ist eine endliche Bekehrung Aller“: so lässt sich entgegnen, dass nach Massgabe des Gebrauchs von *καταργεῖν* in Vs. 26. 1, 28. 2, 6. 2 Thes. 2, 8. Hebr. 2, 14 es am nächsten liegt, dieses Verbum von feindlicher Ueberwindung zu verstehen, in dem besiegten Feinde aber in der Regel ein bleibender Groll gegen den Ueberwinder sich festsetzt[1]). Indessen wenn wir erwägen, dass Paulus das beste und bleibende Theil seiner christlichen Welt- und Lebensansicht aus seiner eigenen religiös-christlichen Erfahrung geschöpft hat und die durchschlagenden Haupt- und Grundgedanken seiner Lehre in seiner Bekehrung und durch dieselbe sich ihm enthüllten: so lässt sich nicht ohne religiös-psychologische Berechtigung recht wohl annehmen, dass er seine Bekehrung als ein *καταργηθῆναι* (als eines Feindes Christi und seines Reiches) *καὶ ὑποταγῆναι τῷ Χριστῷ* sich habe vorstellen und nach dieser Analogie seiner eigenen Erfahrung die Ueberwindung und Bekehrung der dämonischen Geisterwelt sich habe denken können. Doch möchte ich nicht wagen, eine bestimmte Behauptung hierüber aufzustellen. Denn jedesfalls stehen wir hier an der Grenze des Verständnisses der letzten eschatologischen Gedanken des Apostels. Auch die Stelle Kol. 1, 20 (vgl. mit Eph. 1, 10) kann keinen Anhalt zur Entscheidung der Frage bieten. Zwar sagt Neander (Geschichte der Pflanzung und Leitung des Christenthums durch d. App. II, S. 338, 4. Aufl.), wir würden

---

1) Daher Strauss Christl. Glaubenslehre, II, S. 636 f.: „Die einstige Ueberwindung aller Gott widerstrebenden Kräfte beschreibt Paulus deutlich genug nicht als innerliche Umwandlung ihres bösen Willens, sondern bloss als äusserliche Zerbrechung ihrer Macht, wie eine solche auch die Apokalypse erwartet und eben darein den Anfang der Verdammniss des Teufels und der seinigen setzt.“

diese Stelle „auf die einfachste, ungezwungenste Weise erklären, wenn wir eine Beziehung der versöhnenden und erlösenden Wirksamkeit Christi auf die gefallene Geisterwelt annehmen könnten“. Allein in welcher der hier genannten Kategorieen sollen wir die Dämonen begriffen denken? Unter *τὰ ἐπὶ τῆς γῆς*, weil sie auf Erden ihre bösen Werke treiben? Oder unter *τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, in welchem Falle unter *οὐρανοί* der Wolkenhimmel mit begriffen wäre, indem nach bekannter im Alterthum weit verbreiteten Vorstellung der Luftraum mit Geistern bevölkert gedacht wurde (Eph. 6, 12. 2, 2). Aber die Koloss. 2, 15 behauptete Ueberwindung der Dämonen durch den Tod Jesu ist nicht von der Art, dass sie an eine dadurch bewirkte Bekehrung derselben denken liesse. Auch aus Philipp. 2, 10 lässt sich keine Auskunft entnehmen; s. meine Bemerkungen in dieser Zeitschrift 1873, S. 50.

Vergleichen wir nun unser über 1 Kor. 15, 20—28 gewonnenes exgetisches Ergebniss mit der Apokalypse, so reducirt sich die Uebereinstimmung des Paulus mit dem Apokalyptiker auf die Unterscheidung zweier durch eine Zwischenperiode getrennter Auferstehungen, der Christen und der Nichtchristen, auf die *βασιλεία* Christi in dieser Zwischenzeit, und auf die Erwartung der endlichen Vollendung des Gottesreichs nach der zweiten Auferstehung. Dagegen gehen beide Schriftsteller in folgenden Puncten auseinander: 1) Paulus bemerkt nichts über die Zeitlänge zwischen den beiden Auferstehungen; nach der Apokalypse beträgt sie 1000 Jahre. — 2) Nach Paulus müssen diejenigen, welche zur Zeit der Parusie dem Herrn noch fern standen und darum an der ersten Auferstehung keinen Theil haben konnten, in der Zwischenzeit zu ihm bekehrt, von seinem Geiste durchdrungen und dadurch zur Theilnahme an der zweiten Auferstehung und am ewigen Leben befähigt worden sein, also, dass sie ebenfalls als C h r i s t e n auferweckt werden. Nach der Apokalypse dagegen werden die Nichtchristen in ihrer Eigenschaft als Nichtchristen auferweckt und haben ein Gericht nach Massgabe ihrer Werke zu bestehen; ein Theil von ihnen gelangt zum ewigen Leben, der

andere fällt ewiger Unseligkeit anheim; 20, 12—15. — 3) Nach 1 Kor. 15, 24—28 dauert in der Zeit zwischen den beiden Auferstehungen der Kampf Christi mit den finsteren Mächten des Bösen fort, bis deren letzter, der Tod, überwunden ist; alsdann tritt die Vollendung ein. Nach Apok. 19, 11—21 werden die antichristlichen Mächte von Christus gleich bei seiner Parusie überwunden und nach 20, 1—3 der Satan für die ganze Zeit des tausendjährigen Reichs gebunden, um nach Ablauf der 1000 Jahre, unmittelbar vor der zweiten Auferstehung, auf kurze Zeit losgelassen, alsdann aber ewiger Pein preisgegeben zu werden (20, 7—10). — 4) Nach 1 Kor. 15, 24 wird mit dem Eintritt der letzten Vollendung Christus die bis dahin geübte Herrschaft an Gott übergeben; nach Apok. 11, 15 vgl. mit 21, 22f. wird er in alle Ewigkeit in Gemeinschaft mit Gott regieren.

An dem durch gewissenhafte philologische Exegese der Korintherstelle gewonnenen Ergebniss kann der Umstand nichts ändern, dass selbiges mit den sonst vom Apostel geäusserten eschatologischen Vorstellungen sich kaum vereinigen lässt, so lange man nicht exegetische Gewaltstreiche an unserer Stelle sich erlauben will, um eine Ausgleichung zu ermöglichen. Wir haben aber zu bedenken, dass Paulus trotz aller seiner dialektischen Anlage und Gewandheit, doch kein streng consequenter Systematiker war und dass er nicht unmittelbar aus der ihn beseelenden Idee des Christenthums eine dieser Idee allein conforme religiöse Gedankenwelt sich bildete, sondern den allgemein religiös-sittlichen, wie specifisch christlichen Ideengehalt zu einem grossen Theile in den ihm aus seiner frühern Bildung geläufigen jüdischen Vorstellungsformen erfasste, in Folge dessen aber mehrfach in Antimonieen sich verwickelte. Zwar ist in Röm. 5, 18 (vgl. mit Vs. 19 und mit dem was wir oben über den zu Vs. 12 zu ergänzenden Nachsatz bemerkten) der Gedanke einer dereinstigen Beseligung aller Menschen durch Christus klar genug ausgesprochen, indem man wegen des Gegensatzes des in Folge der Sünde Adams über s ä m m t l i c h e Menschen im Tode ergangenen κατάκριμα

auch das *πάντες ἄνθρωποι* des zweiten Gliedes in demselben unbeschränkten Umfange zu nehmen hat wie im ersten. Diess gilt wohl auch von Röm. 11, 32 (*συνέκλεισεν ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν, ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ*), wo das zweite *τοὺς πάντας* auch nur nach Massgabe des ersten erklärt werden kann, dieses erste aber in keinem Falle anders als im allgemeinsten Umfange sich verstehen lässt, da Alle ohne Ausnahme Sünder sind (Röm. 5, 12; *οὐκ ἔστι δίκαιος οὐδὲ εἷς* 3, 10)[1]). Auch finden Manche die Andeutung einer doppelten Auferstehung in 1 Thess. 4, 16 in *οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ ἀναστήσονται πρῶτον*. Allein wie aus dem Folgenden *ἔπειτα ἡμεῖς κτλ.* in Vs. 17 sich ergiebt, wird mit *πρῶτον* die Auferweckung der entschlafenen Christen als erster Act des eschatologischen Drama in Gegensatz gestellt zu dem unmittelbar darauf folgenden zweiten, in welchem die die Parusie erlebenden Christen mit den Auferweckten auf den Wolken dem Herrn entgegengerückt werden sollen in die Luft. Aber derselbe Tag des Herrn, der seinen wahren Jüngern das Heil bringt, wird nach 5, 3 den Uebrigen zum unentrinnbaren Verderben ge-

1) Zwar handelt es sich in dem Abschnitt Röm. 9—11 zunächst nicht um die Individuen, sondern um die beiden von Paulus unterschiedenen grossen Hälften der Menschheit, die Juden und Heiden im Grossen und Allgemeinen, auch zunächst nur um deren Bekehrung zu Christus auf Erden; aber nach 8, 30. 9, 23 ist mit dieser Bekehrung die Erlangung des ewigen Heiles, der *δόξα*, und nach 9, 22 mit der Verwerfung Christi die *ἀπώλεια* auf das Engste verknüpft; die Massen aber bestehen ja aus Individuen. Auch müsste die in Röm. 11, 26ff. eröffnete frohe Aussicht auf Beseligung Aller bedeutend getrübt werden durch den Gedanken an wer weiss wie vieler Ausnahmen Einzelner, so wie durch den Gedanken, den nach Meyer Paulus im Hinterhalte gehabt haben müsste, dass die „Universalität der göttlichen Intention die theilweise endliche Nichtverwirklichung durch Schuld der betreffenden Individuen nicht ausschliesse". In keinem Falle lässt sich hier die *ἀποκατάστασις* als unvermeidliche logische Consequenz verkennen, wenn sie auch dem Apostel nicht zum Bewusstsein gekommen sein sollte. Auch Baur (Kirchengeschichte der drei ersten Jahrh. S. 68, 2. Aufl.) bemerkt mit Bezug auf Röm. 11: „der Apostel kann sich nur eine endliche Beseligung Aller denken. Das Dogma von einer ewigen Verdammung gehört nur dem Judaismus an.

reichen, welches Paulus in 2 Thess. 1, 9 in Uebereinstimmung mit Matth. 25, 46. Marc. 9, 48. Apok. 14, 11 als ewiges bezeichnet. Nun ist es aber doch im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass er angenommen habe, dieses Verderben werde nur Solche treffen, die den jüngsten Tag erleben. Das Natürlichste ist doch wohl, dass auch die bereits verstorbenen *ἄδικοι* und Feinde des Evangelium vom Strafgericht betroffen und für diesen Zweck auferweckt werden. Sonach würde Paulus an Einem und demselben Tage, dem jüngsten Tage, eine *ἀνάστασις δικαίων τε καὶ ἀδίκων* (Apstg. 24, 15) erwartet haben. Und auch abgesehen von Apstg. 24, 15, als von welcher Stelle es zweifelhaft ist, ob sie des Apostels Worte getreu wiedergiebt, machen alle seine sonstigen Aeusserungen über das Gericht keinen anderen Eindruck, als dass es in Einem Acte über Alle, über die Heiden und Juden (Röm. 2, 5—11. 16), wie über die Christen (Röm. 14, 10. 2 Kor. 5, 10 vgl. mit 1 Kor. 4, 4f. 3, 13—15) sich erstrecken werde, folglich eine einzige allgemeine Auferstehung zur Voraussetzung habe. Zwar bezeichnet er die *φθορά* (Gal. 6, 8) oder *ἀπώλεια* (Röm. 9, 22), der auch die Christen anheim fallen, wenn sie von den im Evangelium gebotenen Mitteln zur Heiligung keinen Gebrauch machen (Gal. 5, 21. 6, 8. 1 Kor. 6, 9f. 11, 15 u. ö.) mit Ausnahme der einem seiner ältesten Briefe angehörenden Stelle 2 Thess. 1, 9, nirgends als ewig dauernd, so dass also in dieser Beziehung Raum für eine endliche *ἀποκατάστασις* bleibt. Aber für andere Conflicte sucht man vergebens eine Ausgleichung. So stellt Paulus die letzte Vollendung des Gottesreichs in Verbindung mit der Erneuerung und Verklärung der vernunft- und leblosen Schöpfung schon mit der Parusie, also in der nächsten Zukunft in Aussicht, Röm. 8, 18—22, und lässt das dermalige *σχῆμα τοῦ κόσμου* bereits vor der Parusie im Verschwinden begriffen sein, 1 Kor. 7, 31. Und doch ist solch vollkommener Zustand nach 1 Kor. 15, 26, erst nach Vernichtung der Todesmacht, also am Ende des Zwischenreich denkbar und möglich, daher auch der Apokalyptiker de neuen Himmel und die neue Erde ganz sachgemäss erst na Ablauf des tausendjährigen Reichs erwartet, 21, 1. — In sta

kem Conflict tritt auch des Paulus Vorstellung von der Beschaffenheit der Auferstehungsleiber mit dem der Erwartung eines auch über alle Christen ergehenden Gerichts (2 Kor. 5, 10. Röm. 14, 10). Ist nämlich der in einem Nu (1 Kor. 15, 52) hergestellte Auferstehungsleib ein pneumatischer und himmlischer, dem Leib des erhöheten Erlösers gleicher Leib (1 Kor. 15, 44. 48—50. Philipp. 3, 21), so sind die Empfänger desselben, die Auferstandenen, der himmlischen *δόξα* (Röm. 8, 18. Koloss. 3, 14), für welche sie Gott vorherbestimmt hatte (1 Kor. 2, 7), theilhaft und dadurch Söhne Gottes und Brüder Christi, des Erstgeborenen, geworden. In solcher Qualität können sie doch unmöglich noch einem Gericht unterzogen werden; der Heilsrathschluss Gottes ist ja bereits vollständig an ihnen verwirklicht. Demnach schliessen die paulinischen Vorstellungen von der Auferstehung und dem Gericht über die Christen sich gegenseitig aus. Ich möchte wissen, an welcher Stelle der eschatologischen Vorgänge Meyer das Gericht über die Christen einreihen will, da er meint, *οἱ τοῦ Χριστοῦ* in 1 Kor. 15, 23 sei nicht von den wahren Christen allein, sondern von allen Christen ohne Unterschied zu verstehen, weil sonst dem Gerichte (2 Kor. 5, 10. Röm. 14, 10) „vorgegriffen“ würde. Die Entstehung dieses bei den übrigen neutestamentlichen Schriftstellern nicht wahrnehmbaren Conflicts mag wohl so zu erklären sein: Nach der pharisäischen Erwartung, wie sie bei Matth. 22, 23 ff. Marc. 12, 18 ff. Luc. 20, 27 ff. vorausgesetzt und schon 2 Macc. 7, 10 f. 14, 46 geäussert wird und von spätern Rabbinen im Detail näher bestimmt wurde [1]), sollte durch die Auferstehung der jetzige Leib wieder hergestellt werden. Diese Erwartung mochte Paulus als ehemaliger Pharisäer früher reflexionslos beibehalten haben. In Korinth aber war sie wahrscheinlich bei gebildeten Gliedern der Gemeinde auf die bekannten unwiderlegbaren Einwände gestossen und hatte die Ableugnung der Auferstehung überhaupt veranlasst, wodurch

1) Vgl. Eisenmenger Entdecktes Judenthum, II, S. 935 ff. Corrodi a. a. O. I, S. 357 ff.

Paulus bewogen ward, nach genauerer Erwägung sie in der Weise zu vergeistigen und so den gegen sie erhobenen Einwänden zu entziehen, wie er es in 1 Kor. 15, 35—50 thut, ohne den Conflict wahrzunehmen, in welchen die also vergeistigte Vorstellung mit seiner herkömmlichen und bei seinem unerbittlich sittlichem Ernste unentbehrlichen Lehre vom messianischen Gerichte trat, und ohne das Bedürfniss einer Ausgleichung beider Vorstellungen zu empfinden.

Da übrigens Paulus so selten und nur andeutend die Hoffnung einer „Wiederbringung aller Dinge" ahnen lässt, so mag ihm wohl nur in besonders geweihten höheren Momenten im lebendigsten Vollvertrauen auf die Kraft der zuletzt Alles überwindenden und sich dienstbar machenden Macht der göttlichen Liebe und Gnade, wie er sie selbst so wohl in seiner Bekehrung erfahren hatte, als auch in den durch die schwersten Hindernisse und Kämpfe siegreichen Erfolgen seiner apostolischen Wirksamkeit fort und fort erfuhr (2 Kor. 2, 14), ein Lichtblick in die weite Ferne der trostreichen schliesslichen Vollendung des Gottesreiches, wo Gott Alles in Allem sein wird, sich geöffnet haben[1]). Als eine nur angedeutete ist seine Vorstellung aber auch eine unfertige. Diese Unfertigkeit kann ihm aber nicht zur Unehre gereichen. Denn in welche masslose apokalyptische Träumereien und rabbinische Grübeleien hätte der den allernächst liegenden religiös-praktischen Interessen, dem Einen, was Noth thut, zugewandte Apostel sich versteigen müssen, wenn er eine detaillirtere Vorstellung sich hätte bilden wollen! Wir erfahren daher nichts über das Schicksal der die Parusie erlebenden Nichtchristen, nichts über die Art, in welcher das Weltreich neben dem Mittlerreiche Christi in der Zeit zwischen den beiden Auferstehungen bis zu seiner völligen Ueberwindung fortdauern wird (z. B. ob die Nichtchristen wie bisher sich geschlechtlich fortpflanzen werden), nichts über die Heilsordnung, welche zur Bekehrung

1) Vgl. Weizel in den Theol. Studien und Kritiken, 1836, 74.

aller derer in Anwendung zu kommen habe, die bis zur Parusie dem Herrn noch fern gestanden hatten oder eventuell während des Zwischenreichs geboren werden, auf welche Weise namentlich an die vor der irdischen Wirksamkeit Jesu gestorbenen und darum ohne ihre Schuld mit ihm unbekannt gebliebenen Heiden die Heilsbotschaft ergehen werde, da nach Gal. 3, 5 und Röm. 10, 14 ff. der Empfang des zur seligen Unsterblichkeit befähigenden heiligen Geistes durch den Glauben, der Glaube aber durch Vernehmung der Heilsbotschaft bedingt ist.

Es erübrigt nun noch, die verschiedenen Auffassungen der Korintherstelle zu rubriciren. Sie zerfallen in zwei Hauptclassen. Die erste Klasse umfasst diejenigen, nach welchen die Stelle im Einklang mit den sonstigen eschatologischen Aeusserungen des Apostels zu bringen gesucht und darum jede längere Zeitdauer von der Parusie bis zur letzten Vollendung der Dinge geleugnet, die Beziehung des ἵνα ᾖ ϑεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν auf die „Wiederbringung" bestritten und entweder angenommen wird, Paulus rede in dem ganzen Kapitel lediglich von der Auferstehung der Gläubigen und lasse die der übrigen Menschen ausser Betracht, welche von Calovius als ökumenisch-orthodox bezeichnete Auffassung noch Rückert, Osiander, Reuss (Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique, T. II, p. 257 ff. 1. Aufl.), von Zezschwitz (a. a. O.) vertreten, — oder aber die Auferstehung der Nichtchristen werde in τὸ τέλος, Vs. 24, ausgesprochen (τὸ τέλος ἀντὶ τοῦ ἡ κοινὴ πάντων ἀνάστασις, Theodoret, Heydenreich) oder doch in ὅταν καταργήσῃ κτλ. vorausgesetzt (Maier). Nach Weiss (Bibl. Theologie des N. T. S. 428 ff. 1 Aufl. u. S. 401 ff. 2. Aufl.) und Richard Schmidt (a. a. O. S. 136) kennt überhaupt Paulus nur eine Auferstehung der Gläubigen, keine der Ungläubigen, sondern lässt „diese im Tode bleiben", d. h. ein beständiges elendes „Schattenleben" im Hades führen, eine Behauptung, die in keinem Falle mit Röm. 2, 16 sich vereinigen lässt, indem das daselbst erwähnte nach dem ganzen Zusammen-

hange auch Juden und Heiden umfassende Gericht nicht ohne vorhergehende Auferweckung ihrer Todten gedacht werden kann und das Vs. 8f. den Widerspenstigen und Ungehorsamen angedrohete schwere Schicksal doch schwerlich ein blosses Verbleiben in dem Zustande bezeichnen kann, in welchem sie bisher schon sich befanden. — Die meisten Vertreter der genannten Erklärungen, zuletzt Weiss und Richard Schmidt, nehmen *τὸ τέλος* für gleichbedeutend mit *ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος τούτου* (Chrysostomus: *ὅταν ἀναστῶσιν ἐκεῖνοι, τὰ πράγματα ἅπαντα λήψεται τέλος*) und das *βασιλεύειν* Christi von der mit seiner Erhebung zur Rechten Gottes begonnenen bis zum Vollzug der Auferstehung und des Gerichts dauernden, also von der die Zeit diesseits der Parusie ausfüllenden Herrschaft.

Die zweite Hauptclasse von Erklärungen begreift alle diejenigen in sich, in denen anerkannt wird, dass Paulus zwei durch eine Zwischenperiode getrennte Auferstehungen unterscheide, die erste die der Christen, die zweite die der Uebrigen [1]). Nur Wenige, wie Berthold t, meinen, Paulus nehme in Uebereinstimmung mit der Apokalypse als Dauer dieser Zwischenperiode tausend Jahre an. Die Meisten erkennen an, dass Paulus über die Dauer des Zwischenreichs nichts bestimme. Aber über Qualität und Zweck der zweiten Auferstehung stehen sich in dieser Kategorie von Auslegungen zwei Ansichten einander entgegen, je nachdem diese zweite Auferstehung zugleich als *ἀποκατάστασις* gedacht wird oder nicht. Unter denen, die welche *ἀποκατάστασις* in Abrede stellen, bezeichnen Usteri (Paulin. Lehrbegriff, S. 367, 4. Aufl.), Dähne (Paulin. Lehrbgr. S. 181), Strauss (Christl. Glaubenslehre, II,

1) Nach Käuffer (De biblica *ζωῆς αἰωνίου* notione [Dresdae 1838] p. 86 soll es sich nicht entscheiden lassen, ob Paulus die zweite Auferstehung unmittebar auf die erste folgen lasse, oder erst später. Aber im ersten Falle entstände der Uebelstand, dass das *βασιλεύειν* Christi von dessen Herrschaft diesseits der Parusie verstanden werden müsste, die *κατάργησις τοῦ θανάτου* aber jenseits derselben zu erwarten wäre.

S. 634), Meyer, Ewald, Rothe (Dogmatik, II, 2, S. 89) diese Auferstehung einfach als Auferstehung der Nichtchristen, ohne zu fragen, ob nach der Vorstellung des Paulus das über diese Auferstandenen zu haltende Gericht eine Sichtung derselben zur Folge haben werde, der Einen zur σωτηρία, der Anderen zur ἀπώλεια. — Georgii (Ueb. die eschatolog. Vorstellungen der NTl. Schriftsteller; in den Theol. Jahrbüchern, 1845, S. 13) denkt sich diese Auferstehung als die der ἄδικοι, muss also ein verdammendes Gericht auf sie folgen lassen. — Nach Bretschneider (Dogmatik, II, S. 406, 4. Aufl.), Ritschl (Altkathol. Kirche, S. 61f. 2 Aufl.), Lutterbeck (Neutestamentliche Lehrbegriffe, II, S. 232), Kling (Die Korintherbriefe, 2 Aufl. S. 238f., in J. P. Lange's Theol.-homilet. Bibelwerk), Hermann Schultz (Die dogmat. Bedeutung der neutestl. Anschauung von einer doppelten Auferstehung, in den Jahrbüchern f. deutsche Theologie, 1867, S. 124), sind die Subjecte der zweiten Auferstehung alle Menschen ausser der οἱ τοῦ Χριστοῦ (Vs. 23), welche nach dem Massstab ihrer Werke (Röm. 2, 6ff. 16) gerichtet werden und daher entweder zur σωτηρία gelangen oder der ἀπώλεια anheim fallen, also dass in dieser Beziehung Paulus mit Apok. 20, 12—15 übereinstimmen würde. Auch Luthardt (a. a. O. S. 131) erkennt die zwei durch die Dauer des Mittlerreichs Jesu getrennten Auferstehungen an, meinend, dass in der Zwischenzeit noch manche bis dahin Ungläubige dem Herrn zufallen würden, also dass nach Luthardt dem Gericht nicht die Werke, sondern der Glaube an Christum als Massstab dienen würde. [1])

1) Auch Billroth erkennt die Zwischenperiode von der Parusie bis zum τέλος an, jedoch mit der Bemerkung, „dass Paulus auch eine Auferweckung der ἄδικοι zum Gericht annehme, könne nicht aus unserer Stelle, sondern müsse anderweitig bewiesen werden; vgl. Apstg. 24, 15" — In äusserster Gezwungenheit befolgt Hofmann (Der Schriftbeweis, II, 2, S. 657f. 2. Aufl. und Die heil. Schrift neuen Test. II, 2, S. 366f.) eine sehr verschränkte Construction von Vs. 24—26, indem er τὸ τέλος wie in 1 Petr. 3, 8 (die Stelle Röm. 6, 22, auf welche sich Hofmann auch beruft, ist ganz unpassend) adverbiell



Im Gegensatz zu diesen Theologen, scheint in neuester Zeit die Zahl derer sehr zu mehren, welche die von Paulus erwartete zweite Auferstehung mit mehr oder weniger Entschiedenheit als ἀποκατάστασις sich denken. Wir haben in dieser Beziehung zu nennen: Neander (Geschichte der Leitung und Pflanzung etc. II, S. 837, 4. Aufl.), Weizel (Die urchristliche Unsterblichkeitslehre, in d. Theol. Studien u. Kritiken, 1836, S. 973 ff.), Kern (Die christliche Eschatologie, in der Tübinger Zeitschrift für Theologie 1840, 3, S. 28 u. 38), Schumann (Unsterblichkeitslehre des A. u. N. T. [Berl. 1847] S.

---

fasst und unmittelbar mit ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος verbindet in der Art, dass zu τὸ τέλος in den zwei mit ὅταν beginnenden Sätzen zwei zeitliche Näherbestimmungen beigefügt, Vs. 24 aber eine begründende Parenthese sein würde: „darnach wird schliesslich, wann — — wann — — ‚als letzter Feind der Tod vernichtet". Dieses καταργεῖται ὁ θάνατος schliesst aber nach Hofmann in sich, „dass auch der Tod aufhöre über diejenigen Macht zu haben, welche Gott zum Leben verordnet habe. Denn nur um solche könne es sich handeln und nicht um alle Nichtchristen. — Es würden also auch Solche, die nicht diesseits der Widerkunft Christi im Glauben an ihn gestorben, zum Leben verordnet sein und in dem Gerichte, welches Gott nach Röm. 2, 16 durch Christum halten werde, des Lebens werth erachtet werden". Diese würden das zweite τάγμα der Auferstehenden bilden. Allein wenn, wie Niemand bezweifeln wird, εἶτα den vorhergehenden Zeitbestimmungen ἀπαρχή und ἔπειτα parallel ist, jede dieser Zeitbestimmungen aber ein Subject bei sich hat, so wird kraft des Parallelismus auch das zur dritten Zeitbestimmung beigesetzte τὸ τέλος Subject sein müssen, nicht Adverbialbestimmung. Täuscht mein Gefühl für paulinische Sprechart mich nicht ganz, so müsste der von Hofmann angenommene Satz also lauten: τὸ δὲ τέλος, ὅταν — — — πόδας αὐτοῦ, τότε καταργεῖται, so dass die durch die angebliche Parenthese in Vs. 25 unterbrochene Rede durch τότε wieder aufgenommen würde. Die Beziehung endlich auf Röm. 2, 16 hat sich Hofmann durch eine neue Erklrg. dieser Stelle (s. D. h. Schriften neuen Test. III Thl. S. 62 f.) unmöglich gemacht, nach welcher er dieselbe nicht auf das Gericht am jüngsten Tage bezieht, sondern von demjenigen Gerichte versteht, welches Gott im Innern der Menschen vollziehe, so bald er an sie seine Stimme durch die Predigt das Evangelium ergehen lasse, eine Erklärung, welche zu beurtheilen hier nicht der Ort ist.

126), Martensen (Christl. Dogmatik [Berl. 1856] S. 447 f.), Messner (Lehre der Apostel, S. 291 f.), Kraus (a. a. O. S. 114), Stroh[1]), Biedermann (s. oben). — Baur (Paulus S. 611, 1 Aufl. NTl. Theologie S. 204 f.) äussert sich zwar über die Korintherstelle nicht mit voller Bestimmtheit, desto entschiedener aber über Röm. 11, 32 (s. oben).

Während übrigens die meisten Ausleger die Stelle 1 Kor. 15, 20—28 durch unstatthafte Exegese mit denjenigen Stellen des N. T. in Einklang suchen, in welchen nur von Einer allgemeinen, Gute und Böse umfassenden Auferstehung und einem über sie nach dem Massstab ihrer Werke ergehenden Gericht die Rede ist (Apstg. 24, 15. Joh. 5, 28 f. Röm. 2, 5—11. 16 vgl. mit (Apstg. 10, 42. 17, 31. 1 Petr. 4, 5. 2 Tim. 4, 1), glauben Andere, wie Bretschneider, Olshausen, Meyer, Hermann Schultz (in d. Jahrbb. f. deutsche Theol. 1867, S. 120 ff.), die Erwartung einer doppelten Auferstehung überall im N. T. voraussetzen zu müssen, daher sie entweder die genannten Stellen, in denen nur von Einer Auferstehung der Gerechten und Ungerechten die Rede ist, von der Apok. 20, 12—15 erwähnten zweiten Auferstehung verstehen (so Bretschneider[2])) oder die Auferweckung dieser beiden Kategorieen durch eine Zwischenperiode getrennt denken (Meyer[3])), ein Verfahren, über dessen

1) „Christus der Erstling der Entschlafenen." Stuttg. 1866, welches Schriftchen ich nicht aus eigener Anschauung kenne, sondern nur aus der gegen dasselbe polemisirenden Relation Carl Schmidt's in den Jahrbüchern f. deutsche Theologie, 1870, S. 126 f.

2) Derselbe stellt a. a. O. II. S. 404 f. es geradezu als exegetischen Kanon auf, dass nach der Stelle Apok. 20, 4—15, als der deutlichsten und bestimmtesten, alle übrigen, weil unbestimmt gehaltenen, zu erklären seien. Sehr irrthümlich behauptet auch Biedermann (Dogmatik, 293 f.), wenn man von den synoptischen Evangelien und den in ihnen enthaltenen Reden Jesu absehe, in welchen die Sache unklar sei, trete uns als urchristliche Anschauung im N. T. überall der Chiliasmus entgegen, „dessen Wesentliches in der doppelten Auferstehung am Anfang und am Ende der Tage des Messias bestehe". — Auf eine Erörterung der synoptischen Eschatologie einzugehen ist hier nicht der Ort.

3) Dieser Exeget bemerkt in der 5. Aufl. seines Johannescom-

Willkür kein Wort zu verlieren ist. Es wird alle Mühe vergeblich sein, die zum Theil aus verschiedenen Gesichtspuncten gefassten, aus dem Judenthum in das Urchristenthum übergegangenen und hier in Bezug auf die Person und das Werk Jesu gestellten eschatologischen Vorstellungen zu einem in sich abgerundeten organischen Ganzen zu verbinden und wohl gar für unsere eigene gläubige Hoffnung zu vermitteln. Letzteres würde nicht möglich sein, ohne den Inhalt der Details theils durch Abschwächung, theils durch Erweiterung zu modificiren, zu vergeistigen und zu idealisiren, wie es noch am ansprechendsten von Martensen, dem geistvollsten unserer conservativen Dogmatiker, geschehen ist, ohne doch ein ernstes wissenschaftliches Denken zu überzeugen. Wir werden vielmehr die jüdisch-urchristlichen Anschauungsformen streng von dem in ihnen liegenden auf persönliche Fortdauer nach dem Tode, jenseitigen Vergeltungszustand und ewige Vollendung des Gottesreichs sich beziehenden Wahrheitsgehalt zu scheiden und es bei demjenigen bewenden zu lassen haben, womit einst de Wette seine Dogmatik der protestantischen Kirche (3. Aufl. 1840) schloss: „Der Dogmatiker soll alle diese Vorstellungen nehmen, wie sie gegeben sind und sie in ihrer ursprünglichen Beziehung auffassen theils als nothwendige Ausdrücke, theils als erweckliche Bilder der im christlichen Bewusstsein liegenden Ahnungen von dem, was sich einer vollständigen und bestimmten Erkenntniss entzieht und soll es nicht versuchen eine zusammenhängende und genau bestimmte Lehre aufzustellen, womit er nur dem Vorwitze und Wahnglauben dienen würde“. Hat doch auch auf supranaturalistischem Standpuncte Neander (a. a. O. II, S. 825) zugestanden: „Wir können nicht umhin, es für ein eitles Unternehmen zu halten, durch Vergleichung der einzelnen apostolischen Aussprüche eine zusammenhangende lückenlose Lehre von den letzten Dingen zu

---

mentar's zu der eine alle Menschen zu gleicher Zeit umfassende Auferstehung so klar wie nur möglich bezeichnenden Stelle Joh. 5, 28 „die τάγματα, welche Paulus 1 Kor. 15, 23 f. unterscheidet, finden auch in dem prophetisch dehnbaren ὥρα Platz“. (!)

Stande bringen zu wollen. Es konnte wohl geschehen, dass in Momenten höherer Begeisterung und besonderer Erleuchtung manche noch vereinzelt bleibende höhere Anschauungen ihnen den Aposteln gegeben wurden, welche sie selbst noch nicht zu einer organisch systematischen Einheit mit ihren übrigen eschatologischen Vorstellungen zu verbinden im Stande waren".

XIV.

Philo und der überlieferte Text der LXX.

Von

Dr. Carl Siegfried,

Professor an der Landesschule zu Pforta.

(Fortsetzung),

VI. Anderweite Varianten.

Gen. 1, 5 LXX *καὶ ἐκάλεσεν ὁ θεὸς τὸ φῶς ἡμέραν.* quis rer. div. haer. 33. I, 496. fehlt *ὁ θεός.* —

LXX *καὶ τὸ σκότος ἐκάλεσε νύκτα.* — quis r. d. h. fehlt *ἐκάλεσε.*

Gen. 1, 26 LXX wie der hebr. Text *εἶπεν ὁ θεός.* — de confus. lingu. 33. I, 430 *εἶπεν κύριος ὁ θ.*

Gen. 2, 21 LXX *καὶ ἀνεπλήρωσε σάρκα ἀντ' αὐτῆς.* — leg. alleg. II, 11. I, 73. *ἀνεπλήρου δὴ σάρκα ἀντ' αὐτῆς.*

Gen. 2, 24 LXX *καὶ ἔσονται οἱ δύο.* fragm. II, 654 fehlt *οἱ.* — de gigant. 15. I, 272 = LXX.

LXX *εἰς σάρκα μίαν* desgl. de gigant. l. c. doch quaestt. in Genes. 29 haben: „in carne una".

Gen. 3, 14 LXX *γῆν φαγῇ.* leg. alleg. III, 55. I, 118 *γῆν φάγεσαι.* — H. p. 90 *γῆς φάγεσαι.*

Gen. 3, 20 LXX *Ζωή.* quis rer. div. haer. 11. I, 480 *ζωήν.*

Gen. 3, 22 LXX *εἷς ἐξ ἡμῶν.* conf. lingu. 33. I, 430 fehlt *ἐξ.*

Gen. 4, 1 LXX *Εὔαν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ.* In cherub. 12. I, 146 fehlt *Εὔαν.*

ibid. LXX *καὶ συλλαβοῦσα ἔτεκε.* — Philo *συνέλαβε καὶ ἔτεκε.*

Gen. 4, 3 LXX θυσίαν. de sacr. Ab. et C. 13. I, 171 δῶρον.
Gen. 4, 8 LXX εἰς τὸ πεδίον. quod det. pod. insid. 1 I, 191 ἐπὶ τὸ π.
Gen. 4, 10 LXX τί πεποίηκας. quod det. pot. insid. 20. I, 205 ἐποίησας.
Gen. 4, 12 LXX ὅτε ἐργᾷ τὴν γῆν. de agricult. 5. I, 303. ἢ ἐργᾷ.
Gen. 4, 15 LXX εὑρίσκοντα αὐτόν profg. 11. I. 555 fehlt αὐτόν.
Gen. 6, 4 LXX ἐγέννωσαν. quod deus immut. 1. I, 272 cod. Med. ἐγέννων.
Gen, 6, 5 LXX ἐπὶ τὰ πονηρά. — conf. lingu. 7. I. 408 fehlt ἐπί.
Gen. 6, 6 διενοήθη. fragm. II, 669. οὔτε τὸ ἐνεθυμήθη οὔτε τὸ „ἐνενόησεν" δηλωτικὰ μεταμελείας ἐστίν.
Gen. 7, 11 LXX ἠνεῴχθησαν. de profg. 34. I, 575 ἀνεῴχθησαν.
LXX ἐρράγησαν πᾶσαι αἱ πηγαί profg. l. c. ἀπεκαλύφθησαν δὲ αἱ πηγαί.
Gen. 8, 21 LXX ἐπιμελῶς. — quaestt. in Genesin II, 54 diligenter jugiterque.
Gen. 9, 21 LXX καὶ ἐμεθύσθη καὶ ἐγυμνώθη. — agricult 1. I, 300 fehlt καὶ ἐγυμνώθη.
Gen. 9, 26 LXX εὐλόγητος. dsgl. sobriet. 11. I, 400. doch ibid. 401 εὐλογημένος.
Gen. 10, 9 LXX οὗτος ἦν γίγας. — de gigant. 15. I, 272. οὗτος ἤρξατο εἶναι γίγας ἐπὶ τῆς γῆς.
Diese Abweichung wol durch Anklang an Gen. 9, 20 veranlasst.
Gen. 11, 3 LXX τῷ πλησίον αὐτοῦ. de confus. ling. 1. I, 404. fehlt αὐτοῦ.
Gen. 12, 1 LXX ἣν ἄν σοι δείξω. desgl. quis r. d. h. 56. I, 513. — In de migr. Abr. 1. I, 436. fehlt ἄν.
Gen. 12, 7 LXX καὶ ὤφθη κύριος τῷ Ἄβραμ.
de Abrah. 17. II, 13. ὤφθη δὲ ὁ θεὸς τῷ Ἄβρ.
Gen. 12, 36 LXX εὐλογημένος. migr. Abr. 1. I, 436 εὐλογητός.

Gen. 15, 2 LXX δέσποτα κύριε τί μοι δώσεις. quis r. div. h. 1. I, 473 τί μοι δέσποτα δώσεις.

Gen. 15, 4 LXX φωνὴ κυρίου. — quis r. d. h. 13 I, 482 φ. θεοῦ. — LXX λέγουσα. — Philo: τῷ λέγειν.

Gen. 15, 5 LXX εἰ δυνήσῃ quis r. d. h. 17. I, 485 ἐὰν δυνηθῇς.

Gen. 15, 8 LXX δέσποτα κύριε quis r. d. h. 21. I, 487. κύριε θεέ [nach Qeri].

Gen. 15. 15 LXX ἐν εἰρήνῃ. — quis r. d. h. 56. I, 512. μετ' εἰρήνης.

Gen. 15, 17 LXX ἀνὰ μέσον τῶν διχοτομημάτων τούτων. — quis r. d. h. 61. I. 518. μέσον τῶν διχοτομημάτων.

Gen. 16, 5 LXX ἐναντίον αὐτῆς· congr. erud. grat. 25. I, 539 ἐνώπιον αὐτῆς. [Das sinnlose ἐτοιμάσθη bei Hoeschel p. 444 hat M. in ἠτιμάσθη verbessert; der Sinn fordert mit den LXX ἠτιμάσθην zu lesen].

Gen. 16, 7 LXX ἐν ὁδῷ Σούρ. profug. 22. I, 563. κατ' ὁδὸ'ν Σ

Gen. 16, 11 LXX καὶ τέξῃ υἱόν. profug. 37. I, 576. τέξεις παιδίον.

Gen. 17, 1 LXX ἐνώπιον ἐμοῦ. de gigant. 14. I, 271 ἐναντίον ἐμοῦ. doch mut. nom. 5. I, 584 = LXX.

LXX ὁ θεός σου. — de mut. nom. 1. I, 578. ib. 3. I, 581. ib. 4. I, 582. 583. θεὸς σός.

LXX εὐαρέστει. — mut. nom. 5. I, 584 εὐαρεστήσεις.

Gen. 17, 2 LXX θήσομαι. mut. nom. 6. I, 586. θήσω.

Gen. 17, 18 LXX ἐναντίον σου. mut. nom. 37. I, 609 (vgl. §. 39. I, 611) ἐνώπιόν σου.

vgl. 18, 22 LXX ἐναντίον κυρίου. somn. II, 33. I, 688 ἐνώπιον κυρίου.

Gen. 17, 19 LXX τέξεταί σοι. — mut. nom. 44. I, 617 fehlt σοι, es steht aber §. 45. I, 618.

Gen. 17, 20 LXX καὶ πληθυνῶ αὐτὸν σφόδρα. — mut. nom. 45. I, 618. fehlen die Worte καὶ αὐτὸν σφόδρα.

Gen. 18, 3 LXX εἰ ἄρα. de Abrah. 25. II, 20. fehlt ἄρα. doch steht ib. LXX ἐναντίον σου. — Abr. ib. παρὰ σοί. cod. Linc.



Gen. 18, 27 LXX ἀποκριθεὶς Ἀβραὰμ εἶπε. quis r. d. h. 7. I, 477. ἐγγίσας Ἀ. ἐ. wol aus v. 23 hierher geflossen.
Gen. 19, 35 LXX ἐν τῷ κοιμηθῆναι αὐτόν. — de ebriet. 49. I, 388 ἐν τ. κ. αὐτάς.
Gen. 21, 33 LXX κυρίου, θεὸς αἰώνιος. de plant. 18. I, 340 κυρίου θεοῦ αἰωνίου.
Gen. 22, 1 LXX καὶ πορεύθητι εἰς τὴν γῆν ὑψηλήν. fehlt in de somn. I, 34. I, 650.
LXX καὶ ἀνένεγκε αὐτὸν ἐκεῖ εἰς ὁλοκάρπωσιν ἐφ' ἓν τῶν ὀρέων ὧν ἄν σοι εἴπω.
de somn. l. c. stehen bloss die Worte καὶ ἀνένεγκε.
Gen. 22, 9 LXX ἐπὶ τὸν τόπον. de somn. I, 11. I, 630. εἰς τ. τ.
Gen. 24, 17 LXX ἐπέδραμε. de post. Cain. 39 bei Tischend. p. 124, 14 προςέδραμε.
LXX εἰς συνάντησιν αὐτῆς. Philo εἰς σ. αὐτῇ.
Gen. 24, 18 LXX καὶ ἔσπευσε καὶ καθεῖλε. Philo ib.: καὶ σπεύσασα καθεῖλε.
Gen. 24, 20 LXX καὶ ἔσπευσε καὶ ἐξεκένωσε. — Philo ib. καὶ σπεύσασα ἐξεκένωσε.
LXX καὶ ἔδραμεν Philo ib. καὶ δραμοῦσα,
LXX ἀντλῆσαι πάλιν καὶ fehlt bei Philo.
LXX πάσαις ταῖς καμήλοις; fehlt bei Philo πάσαις.
Gen. 24, 22 LXX ἐνώτια. congr. erud. grat. 20. I, 535 δύο ἐνώτια. hernach aber fehlt die Zahl bei ψέλλια, wo LXX δύο ψέλλια. — LXX ἀνὰ δραχμὴν ὁλκῆς Philo ἀνὰ δρ. ὁλκήν.
Gen. 26, 4 LXX καὶ δικαιώματά μου καὶ τὰ νόμιμά μου. quis r. d. h. 2. I, 474. καὶ τοὺς νόμους μου καὶ τὰς κρίσεις.
Gen. 27, 30 LXX καὶ Ἠσαῦ . . . ἦλθεν. de ebriet. 2. I, 358. ἥκεν Ἠ.
Gen. 27. 33 LXX σφόδρα. fehlt quis rer. d. h. 51. I, 509.
Gen. 27, 38 LXX μία σοι ἐστί. mut. nom. 40. I, 613. σοι μία ἔσται. —
LXX δὴ κἀμέ. Philo ib. καὶ ἐμέ.
Gen. 27, 42 LXX ἀπειλεῖ σοι τοῦ ἀποκτεῖναί σε. — profg. 4. I, 549. fehlt σοι τοῦ.

Gen. 27, 45 LXX ἀπόσου fehlt profg. 4. I, 549.
Gen. 28, 7 LXX ἤκουσεν. congr. erud. grat. 13. I, 529 εἰς ἤκουσεν.
LXX τοῦ πατρὸς καὶ τῆς μητρὸς αὐτοῦ. Philo τῆς μητρὸς καὶ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ. doch hat cod. Med. = LXX.
Gen. 28, 12 LXX κλίμαξ ἐστηριγμένη ἐν τῇ γῇ. de somn. I, 22. I, 642. κλ. ἐ. εἰς τὴν γῆν. — ib. II, 3. I, 662. steht blos κλ. ἐ.
Gen. 28, 14 LXX καὶ ἐπὶ ἀνατολάς. de somn. I, 1. I, 620 ib. 28. I, 647. fehlt ἐπί.
Gen. 28, 15 LXX πάντα ὅσα. de somn. I, 1. I. 620 πάντα ἅ.
Gen. 28, 16 LXX ἐξηγέρθη ἐκ τοῦ ὕπνου. de somn. I, 31. I, 648 fehlt ἐκ τοῦ ὕπνου.
Gen. 28, 22 LXX ἀποδεκατώσω αὐτά. congr. erud. grat. 18. I, 533 fehlt αὐτά.
Gen. 30, 37 LXX ἐλέπισεν. plant. 26. I, 345. ἐξελέπισε.
Gen. 31, 10 LXX ἐν γαστρὶ λαμβάνοντα. fehlt de somn. II, 3. I, 662.
Gen. 31, 12 LXX καὶ εἶπε. de somn. I, 33. I, 649 καὶ εἶπέ μοι (ist aus v. 11 wiederholt).
Gen. 31, 28 LXX καταφιλῆσαι. quis r. d. h. 8. I, 479 καταφιλεῖν.
Gen. 31, 43 LXX αἱ θυγατέρες θυγατέρες μοῦ καὶ υἱοὶ υἱοί μοῦ καὶ τὰ κτήνη κτήνη μου. cherub. 21. I, 151. fehlt einmal θυγατέρες, υἱοί, κτήνη.
Gen. 37, 9 LXX ἰδοὺ ἐνυπνιασάμην ἐνύπνιον ἕτερον. fehlt de somn. II, 16. I, 673.
Gen. 37, 10 LXX ὁ πατὴρ αὐτοῦ. — fehlt αὐτοῦ de somn. II, 16. I, 673.
LXX καὶ εἶπεν αὐτῷ fehlt αὐτῷ. de somn. ib.
LXX τὸ ἐνύπνιον τοῦτο fehlt τοῦτο. de somn. ib.
LXX ὃ ἐνυπνιάσθης. dsgl. de somn. doch §. 19. I, 676. fehlt ὅ.
Gen. 37, 11 LXX οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ. fehlt αὐτοῦ. de somn. II, 16. I, 673.
LXX ὁ δὲ πατὴρ αὐτοῦ. fehlt αὐτοῦ. de somn. ib.
Gen. 37, 13 LXX οὐχὶ οἱ ἀδελφοί σου. quod. det. pot. insid. 4. I, 193 ἰδοὺ οἱ ἀδ. σ.

Gen. 37, 17 LXX κατόπισθεν de profg. 23. I, 564. κατόπιν.
Gen. 38, 9 LXX ἐξέχεεν. de post. Cain. 53. 6 Tischend. p. 141, 8. ἐξέχει τοῦτο.
Gen. 38, 20 LXX vgl. mit de profg. 27. I, 568. wo Umstellung einiger Worte.
Gen 38, 25 LXX οὗτινος ταῦτά ἐστιν ἐγὼ ἐν γαστρὶ ἔχω.— mut. nom. 23. I, 598. οὗτινος ταῦτ' ἐστιν ἐξ ἐκείνου ἐν γαστρὶ ἔχω.
Gen. 38, 26 LXX Θάμαρ ἢ ἐγώ fehlt mut. nom. 23. I, 599.
LXX οὗ ἕνεκεν. mut. nom. ib. ἧς ἕνεκα αἰτίας.
Gen. 40, 10 LXX πέπειροι οἱ βότρυες σταφυλῆς. de somn. II, 23. I, 679 καὶ πέπειροι β. στ.
vgl. ib. 30. I, 685 περὶ ἣν β. στ. ἦσαν.
Gen. 41, 19 LXX ἑπτὰ βόες ἕτεραι. de som. II, 32. I, 687 ἕτεραι ἑπτὰ βόες.
LXX. οἵας. de somn. ib. ἅς.
Gen. 41, 20 LXX αἱ ἑπτὰ βόες in de somn. II, 32. I, 687 fehlt ἑπτά.
Gen. 41, 21 LXX καὶ οὐ διάδηλοι ἐγένοντο ὅτι εἰσῆλθον εἰς τὰς κοιλίας αὐτῶν. fehlt de somn. II, 32. I, 687.
LXX καθὰ καὶ τὴν ἀρχήν. de somn. ib. dsgl. + εἶπον.
Gen. 41, 23 LXX ἐχόμενοι αὐτῶν. de somn. ib. fehlt αὐτῶν.
Gen. 41, 24 LXX οἱ ἑπτὰ στάχυες οἱ λεπτοὶ καὶ ἀνεμόφθοροι. de somn. ib. οἱ ἑπτὰ στάχυες.
LXX τοὺς ἑπτὰ στάχυας. fehlt de somn. ib.
Gen. 45, 11 LXX ἔτι γὰρ πέντε ἔτη λιμός. — leg. alleg. III, 63. I, 122. ἔτη γὰρ πέντε λιμός.
Gen. 45, 18 LXX τὸν μυελὸν τῆς γῆς de mut. nom. 33. I, 605 τῶν μυελῶν γῆς.
Gen. 45, 22 LXX πέντε ἐξαλλασσούσας στολάς. migr. Abr. 37. I, 468. πέντε ἐξάλλοις δωρεῖται στολαῖς.
Gen. 46, 27 LXX πᾶσαι ψυχαὶ οἴκου Ἰακὼβ . . . ψυχαὶ ἑβδομήκοντα πέντε. migr. Abr. 36. I, 467. ἦσαν αἱ πᾶσαι ψυχαὶ ἐξ Ἰακὼβ πέντε καὶ ἑβδομήκοντα.
Gen. 47, 9 lässt conf. lingu. 17. I, 417. die Worte weg: ἑκατὸν τριάκοντα ἔτη und zieht den 1. u. 2. Satz in eins zusammen.

LXX *ἀφίκοντο* conf. ling. ib. *ἐξίκοντο.*

LXX *εἰς τὰς ἡμέρας τῶν ἐτῶν τῆς ζωῆς τῶν πατέρων μου.* conf. ling. *εἰς ἡμέρας τῶν πατέρων μου.*

LXX *ἃς ἡμέρας παρῴκηταν.* conf. ling. fehlt *ἡμέρας.*

Gen. 48, 5 LXX *οἱ γενόμενοί σοι.* mut. nom. 16. I, 593 fehlt *σοι.*

LXX *πρὸς σέ* fehlt mut. nom. ib.

LXX *Ῥουβήν.* mut. nom. ib. *Ῥουβίν.*

Gen. 49, 1 LXX *ἵνα ἀναγγείλω.* — quis r. d. h. 52. I, 510. *ἀναγγέλλω.* cod. Aug. et coll. Nov. *ἀναγγελῶ.*

Exodus 1, 11 LXX *Ῥαμεσσῆ* de somn. I, 14. I, 632 *Ῥαμεσσήν.*

Exod. 2, 1 fügt Philo in congr. erud. grat. 24. I, 538 den Namen *Ἀμράμ* [so recht Mang. statt des unsinnigen *Ἀβραάμ* bei Hoeschel p. 443] ein, der sich an dieser St. weder im Grundtexte noch bei den LXX findet. Auch steht hier noch: *καὶ ἔσχηκεν αὐτήν.*

Exod. 2, 6 LXX *κλαῖον.* de confug. ling. 22. I, 421 scheint gelesen zu haben *κατακλαῖον.*

Exod. 2, 19 LXX *ποῦ ἐστιν.* mut. nom. 20. I, 596 *ὁ ἄνθρωπος.*

Exod. 2, 22 LXX *πάροικος.* conf. ling. 17. I, 417. *γειώρας.*

Exod. 3, 4 LXX *εἶδε κύριος.* — de somn. I, 34. I, 650 fehlt *κύριος.*

Exod. 4, 12 LXX *ὃ μέλλεις λαλῆσαι.* quis r. d. h. 6. I, 477 *ἃ μέλλεις λαλήσειν.*

Exod. 4, 14 LXX *λαλῶν λαλήσει.* quod. det. pot. insid. 34. I, 215 fehlt *λαλῶν.*

Exod. 6, 3 LXX. *τὸ ὄνομά μου κύριος.* — mut. nom. 2. I, 580 *ὄνομά μου τὸ κύριον.* — Philo hält *κύριος* nicht für die Uebersetzung von יהוה

Exod. 6, 26 LXX *ἐκ γῆς Αἰγύπτου.* mut. nom. 37. I, 610 *ἐξ Αἰγύπτου.*

Exod. 6, 27 LXX *πρὸς Φαραὼ βασιλέα.* mut. nom. ib. *Φα-*

ραῷ βασιλεῖ vgl. ebenso c. 6, 29 LXX mit mut. nom. 3 I, 581.

Exod. 7, 1 LXX δέδωκα. migr. Abr. 15. I, 449. u. mut. nom. 3. I, 581. δίδωμι.

Exod. 7, 15 LXX ἐκπορεύεται ἐπὶ τὸ ὕδωρ. conf. ling. 9. I, 409. ἀφικνεῖται ἐπὶ τ. ὕ.

Exod. 8, 1 LXX ἵνα μοι λατρεύσωσιν. conf. ling. 20. I, 419. ἵνα με θεραπεύῃ.

Exod. 9, 11 LXX οἱ φαρμακοί. migr. Abr. 15. I, 449. οἱ φαρμακευταί.

Exod. 9, 29 LXX ὡς ἂν . . . mut. nom. 3. I, 581 ὅταν.

Exod. 11, 7 LXX τῇ γλώσσῃ αὐτοῦ. de somn. II, 40. I, 694 fehlt αὐτοῦ dazu οὐδ'.

Exod. 12, 23 LXX οὐκ ἀφήσει. leg. alleg. II, 9. I, 73. ἐάσει.

Exod. 14, 14 LXX περὶ ὑμῶν. de somn. II, 40. I, 694. ὑπὲρ ἡμῶν ib. LXX σιγήσετε Philo σιγήσεσθε.

Exod. 14, 30 LXX παρὰ τὸ χεῖλος τῆς θαλάσσης conf. lingu. 10. I, 410. 2mal παρὰ τ. χ. τοῦ ποταμοῦ.

Exod. 15, 17 LXX κληρονομίας. de plant. 12. I, 336. κληροδοσίας.

Exod. 15, 23 LXX ἐπωνόμασε. congr. erud. grat. 29. I, 543 ἐπωνομάσθη.

Exod. 15, 24 LXX πιόμεθα. congr. erud. gr. ib. πιώμεθα. — LXX ἐπὶ Μωυσῇ. Philo ib. κατὰ Μωυσῆ.

Exod. 15, 25 LXX ἐπείρασε. congr. er. gr. ib. ἐπείραζεν.

Exod. 15, 27 LXX καὶ ἦσαν ἐκεῖ. de profg. 33. I, 573 καὶ ἐν Αἰλεὶμ (ἦσαν cod. Vat.)

Exod. 16, 4 LXX ἐκ τοῦ οὐρανοῦ mut. nom. 44. I, 617 ἀπ' οὐρανοῦ. — leg. alleg. III, 56. I, 119 hat nur τοῦ οὐρανοῦ. — ib. LXX συλλέξουσι. — leg. alleg. ib. συνάξουσι.

Exod. 16, 15 LXX οἱ υἱοὶ τοῦ Ἰσραήλ. — fehlt leg. alleg. III, 59. I, 120.

Exod. 17, 6 LXX ἐκεῖ. somn. II, 32. I, 688. ἐκεῖσε.

Exod. 19, 18 LXX ὅλον. quis r. d. h. 51. I, 509. πᾶν αὐτό — ibid. LXX καπνὸς καμίνου. Philo ἀτμὶς κ.

Exod. 20, 5 LXX ἁμαρτίας sobriet. 10 I, 400 ἀνομίας ["עָוֹן].
Exod. 21, 14 LXX καὶ καταφύγῃ (wovon nichts im hebr. Text) profg. 15. I, 557. + ἐπὶ τὸν θεόν.
Exod. 21, 15 LXX θανάτῳ θανατούσθω. profg. 16. I, 558. τελευτάτω. de parent. col. 7. bei Tischend.' 77, 6. καταλευέσθω.
Exod. 21, 22 LXX ἐὰν δὲ μάχωνται δύο ἄνδρες καὶ πατάξωσι γυναῖκα. — congr. erud. grat. 24. I, 539 ἐὰν μαχομένων ἀνδρῶν δύο πατάξῃ τις γυναῖκα.
Exod. 22, 27 LXX ἐὸν οὖν. som. I, 16. I, 634 fehlt οὖν.
Exod. 25, 1 LXX παρὰ πάντων. fehlt quis r. d. h. 23. I, 489. LXX καὶ λήψεσθε. Philo ib. λήψεσθαι.
Exod. 25, 40 LXX ὅρα ποιήσεις κατὰ τὸν τύπον τὸν δεδειγμένον ἐν τῷ ὄρει. —
leg. alleg. III, 33. I, 108. κατὰ τὸ παράδειγμα τὸ δεδειγμένον σοι ἐν τῷ ὄρει πάντα ποιήσεις.
Exod. 30, 35 LXX μυρεψικὸν ἔργον μυρεψοῦ μεμιγμένον, καθαρὸν ἔργον ἅγιον. quis r. d. h. 41. I, 500. μυρεψοῖ ἔργου συνθέσεως καθαρᾶς [der Uebersetzer hat טָהוֹר zu מְמֻלָּח gezogen] ἔργον ἅγιον. — Ausserdem setzt Philo hier st. μυρεψικὸν ἔργον das Wort μύρον.
Exod. 32, 32 LXX εἰ μὲν ἀφεῖς (?). — quis r. d. h. 5. I, 475 ἀφῇς (?). —
Exod. 33, 23 LXX οὐκ ὀφθήσεταί σοι. — profg. 29. I, 570. οὐ μὴ ἴδῃς.

Levit. 2, 2 LXX δραξάμενος ἀπ' αὐτῆς. fehlt ἀπ' αὐτῆς de somn. II, 10. I, 668.
ibid. LXX ἐπιθήσει. Philo: ἐπιτίθησι.
LXX ὁ ἱερεύς fehlt bei Philo.
LXX τὸ μνημόσυνον αὐτῆς fehlt αὐτῆς bei Philo.
Lev. 3, 16 LXX νόμιμον εἰς τὸν αἰῶνα. — de post. C. 35. b T. p. 121, 14.
Lev. 5, 4 LXX κακοποιῆσαι ἢ καλῶς ποιῆσαι.
somn. II, 44. I, 698. καλοποιῆσαι ἢ κακοποιῆσαι.

Lev. 5, 7 LXX κυρίῳ. fehlt mut. nom. 41. I, 614.
Lev. 5, 11 LXX καὶ οἴσει. mut. nom. 41. I, 614. fehlt καί.
LXX τὸ δῶρον αὐτοῦ bei Philo fehlt αὐτοῦ.
LXX περὶ οὗ ἥμαρτε fehlt bei Philo.
LXX τοῦ οἰφὶ σεμιδάλεως. Philo οἶφι σεμίδαλιν.
LXX περὶ ἁμαρτίας fehlt bei Philo.
LXX ἐπιχεεῖ. Philo ἐπιχρίσει.
Lev. 5, 12 LXX ἀπ' αὐτῆς mut. nom. 41. I, 614. ἀπ' αὐτοῦ. — fehlt ib. 43. I, 616.
LXX τὸ μνημόσυνον αὐτῆς. fehlt mut. nom. 41. I, 614. αὐτῆς. — dagegen 43. I, 616. steht αὐτῶν.
Lev. 7, 34 LXX Ἀαρὼν τῷ ἱερεῖ. — leg. alleg. III, 46. I, 113. fehlt τῷ ἱερεῖ.
Lev. 9, 14 LXX ἔπλυνε τὴν κοιλίαν καὶ τοὺς πόδας ὕδατι. leg. alleg. III, 48. I, 115. κ. τὴν κοιλίαν κ. τ. πόδας ἔπλυνεν ὕδατι τοῦ ὁλοκαυτώματος.
Lev. 10, 2 LXX ἀπέθανον ἔναντι κυρίου. —
profg. 11. I, 555 ἐτελεύτησαν ἐνώπιον κυρίου.
Lev. 10, 9 LXX προςπορευομένων ὑμῶν πρὸς τὸ θυσιαστήριον.—ebriet. 32. I, 333. προςπορεύησθε τῷ θυσιαστηρίῳ.
Lev. 11, 21 LXX ἀνώτερον. quis rer. div. h. 49. I, 506. ἀνωτέρω.
LXX τῶν ποδῶν αὐτοῦ Philo ib. τῶν ποδῶν ὥστε.
LXX ἐπὶ τῆς γῆς. Philo: ἀπὸ γῆς.
Lev. 11, 42 LXX ἐπὶ κοιλίας leg. alleg. III, 47. I, 114. ἐπὶ κοιλίᾳ. = migr. Abr. 12. I, 446. ἐπὶ κοιλίαν. LXX ὃ πολυπληθεῖ. leg. alleg. ib. ὃς π. migr. Abr. ἃ π.
Lev. 14, 36 LXX καὶ οὐ μὴ ἀκάθαρτα γένηται ὅσα ἂν ᾖ ἐν τῇ οἰκίᾳ. quod deus immut. 28. I, 292. καὶ οὐ γενήσεται ἀκάθαρτα ὅσα ἐν τῇ οἰκίᾳ.
Lev. 18, 3 LXX ἐπ' αὐτῇ congr. erud. gr. 16. I, 531. ἐν αὐτῇ einige Hdschr. ἐπ' αὐτῆς.
Lev. 19, 9 LXX ἐκθεριζόντων ὑμῶν τὸν θερισμὸν τῆς γῆς ὑμῶν.
de somn. II, 4. I, 662. ὅταν θερίζητε τὸν θερισμὸν ὑμί
Lev. 19, 11 LXX οὐ συκοφαντήσετε ἕκαστος τὸν πλησίον.
spec. legg. 7. II, 342. οὐ συκοφαντήσετε τοὺς πλησίον ὑμι

Lev. 19, 23 LXX κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν. de plantat. 22. I, 343 fehlt ὑμῶν doch steht es cod. Med.

LXX καὶ καταφυτεύσετε. de plant. ib. καταφυτεύσητε. ebendas. später φυτεύσητε.

LXX ὁ καρπός. so hat auch Mang. mit Recht de plant. ib. verbessert, da τὸν καρπόν sinnlos ist.

LXX ἀπερικάθαρτος de plant. ib. u. 27. I, 346. ἀκάθαρτος.

LXX περικαθαριεῖτε vgl. de plant. 25. I, 345 περιαιρεῖν τὴν ἀκαθαρσίαν.

Lev. 19, 24 LXX ἅγιος αἰνετός de Abrh. 2. II, 2. ἅγιός ἐστι καὶ αἰνετός.

Lev. 19, 32 LXX ἐξαναστήσῃ de sacr. Abr. et C. 22. I, 178 ἀναστήσῃ.

Lev. 20, 18 LXX καὶ ἀποκαλύψῃ τὴν ἀσχημοσύνην αὐτῆς. — fehlt de profg. 34. I, 574.

LXX ἐξολοθρευθήσονται Philo ἐξολεθρευθήτωσαν.

Lev. 21, 10 LXX τὴν κεφαλὴν οὐκ ἀποκιδαρώσει. — profg. 20. I, 562 ἀπομιτρώσει.

Lev. 22, 7 LXX καὶ καθαρὸς ἔσται. de somn. I, 14. I, 633. καὶ γένηται καθαρός.

Lev. 23, 10 LXX τὸ δράγμα. de somn. II, 11. I, 669 δράγματα.

Lev. 26, 12 LXX ἐμπεριπατήσω. — mut. nom. 46. I, 618. de somn. I, 23. I, 643. ib. II. 37. I, 691. περιπατήσω.

Lev. 27. 30 LXX ἀπὸ τοῦ σπέρματος τῆς γῆς congr. erud. gr. 18. I, 533. fehlt τῆς γῆς.

Num. 3, 12 LXX καὶ ἰδοὺ ἐγὼ εἴληφα. — de sacr. Abr. et C. 36. I, 186. καὶ ἐγὼ ἰδοὺ εἴληφα.

Num. 3, 13 LXX ἐν Ἰσραήλ. de sacr. Ab. et C. ib. fehlt ἐν.

Num. 5, 28 LXX ἀθῴα. leg. alleg. III, 51. I, 117 ἀθῷος.

Num. 6, 9 LXX ἐξάπινα. de agricult. 40. I, 327. αἰφνιδίως.

Num. 8, 24 LXX ἀπὸ πέντε καὶ εἰκοσαετοῦς. quod. det. pot. ins. 19. I, 204. ἀπὸ πέντε καὶ εἴκοσιν ἐτῶν.

Num. 8, 25 LXX ἀπὸ πεντηκονταετοῦς. quod det. pot. insid. 19. I, 204 ἀπὸ πεντήκοντα ἐτῶν.

Num. 8, 26 LXX ἐν τῇ σκήνῃ τοῦ μαρτυρίου. fehlt det. pot. insid. 19. I, 204.

LXX φυλάσσειν φυλακάς Philo ib. ὁ δὲ φυλάξει φυλακάς.

Num. 10, 29 LXX εὖ σε ποιήσομεν. ebriet. 10. I, 363. εὖ σοὶ π.

Num. 11, 4 LXX ἐπιθυμίαν. migr. Abr. 28. I, 460 ἐπιθυμίας.

Num. 11, 5 LXX εἰς τὸ μάννα. quis r. d. h. 15. I, 484 πρὸς τ. μ. doch einige codd. εἰς.

Num. 11, 12 LXX ὡσεὶ ἄραι. quis. r. d. h. 5. I, 475. καθὰ αἴρῃ.

Num. 11, 13 LXX κλαίουσιν Philo ib. κλαίει.

Num. 11, 16 LXX οὓς αὐτὸς σὺ οἶδας ὅτι οὗτοί εἰσι πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ.

sacrif. Ab. et Cain 22. I, 178 fehlt αὐτός. fehlt ὅτι fehlt τοῦ λαοῦ.

Num. 12, 6 LXX προφήτης ὑμῶν. leg. alleg. III, 33. I, 108. fehlt ὑμῶν.

Num. 15, 19 LXX ὑμεῖς. fehlt de sacr. Ab. et C. 33. I, 184.

Num. 15, 20 LXX ἀπὸ ἅλω. de sacr. Ab. et C. ib. ἀπὸ ἅλωνος (s. ausserd. IX).

Num. 16, 15 LXX εἴληφα. conf. ling. 13. I, 412 ἔλαβον.

Num. 18, 20 LXX κληρονομία. de plantat. 15. I, 339. κληροδοσία. M. will nach den LXX verbessern, aber es steht auch §. 12. I, 336 κληροδοσία. s. o. Exod. 15, 17.

Num. 19, 15 LXX πᾶν σκεῦος . . . ὅσα οὐχὶ δεσμὸν καταδέδεται ἐπ' αὐτῷ ἀκάθαρτά ἐστιν.

conf. lingn. 32. I, 430. πάνθ' ὅσα δεσμῷ καταδέδεται καθαρά ἐστιν.

Num. 20, 17 LXX δεξιὰ καὶ εὐώνυμα.

quod deus immut. 31. I, 294. cod. Vat. δεξιὰν καὶ ἀριστεράν.

LXX ἕως ἂν παρέλθωμεν. Philo ἕως παρελευσώμεθα.

Num. 20, 18 LXX διελεύσῃ. Philo ibid. παρελεύσῃ.

LXX ἐξελεύσομαι. Philo ib. διεξελεύσομαι.

Num. 20, 19 LXX πίωμεν. Philo ibid. πίω.

LXX δώσω τιμήν σοι. Philo ibid. cod. Vat. ἀργύριόν σοι δώσω. das πλὴν παρελευσόμεθα ἐν γῇ μου ist hier verfehlter Zusatz.

Num. 21, 18 LXX ἐξελατόμησαν. de ebriet. 29. I, 375. ἐλατόμησαν.

Num. 25, 4 LXX αὐτούς. fehlt de somn. I, 15. I, 634.

ib. LXX κατέναντι. Philo ἀπέναντι LXX ὀργὴ θυμοῦ. Ph. fehlt θυμοῦ.

Num. 25, 12 LXX διαθήκην εἰρήνης. confg. lingn. 13. I, 413. γέρας εἰρήνης.

Num. 27, 3 LXX ὅτι δι' ἁμαρτίαν αὐτοῦ ἀπέθανε. — migr. Abr. 37. I, 469 καὶ ἀπέθανεν οὐ δι' ἁμαρτίαν ἑαυτοῦ ein Missverständniss. Im Grundtexte bei den LXX ist dieser Zusatz auf Kora bezogen, der philonische Text bezieht ihn auf den Zelophchad.

Num. 27, 16 LXX ἐπὶ τῆς συναγωγῆς ταύτης carit. 2. II, 385. ἐπὶ τῆς πλήθυος.

Num. 28, 2 LXX τὰ δῶρά μου δόματά μου. dsgl. leg. alleg. III, 70. I, 126. u. migr. Abr. 25. I, 458. doch de sacr. Ab. et C. 33. I, 185. τὰ δόματά μου δῶρά μου. u. cherub. 25. I, 154. δῶρα καὶ δόματα.

LXX διατηρήσετε. migr. Abr. 25. I, 458 καὶ τηρήσατε. bei Hoesch. p. 410, wo M. διατηρήσατε

LXX διατηρήσετε προσφέρειν ἐμοὶ ἐν ταῖς ἑορταῖς μου. cherub. 25. I, 154. ἃ διατηροῦντες προςοίσετε ἐν ταῖς ἐμαῖς ἑορταῖς ἐμοι.

Num. 31, 49 LXX τῶν παρ' ἡμῖν. de ebriet. 30. I, 375. τῶν μεθ' ἡμῶν.

de conf. ling. 13. I, 413. τῶν μεθ' ὑμῶν.

Num. 31, 50 LXX προςενηνόχαμεν. de ebriet. 30. ib. προςαγήοχε (?) doch ebenda: ἀνὴρ ὃ εὗρε τοῦτο προςήνεγκε δῶρον.

LXX καὶ οὐ διαπεφώνηκεν ἀπ' αὐτῶν οὐδὲ εἷς. mut. nom. 18. I, 595. διεφώνησεν οὐδείς.

Deut. 4, 19 LXX μὴ . . . προσκυνήσῃς αὐτοῖς. de monarch. I, II, 213. προσκυνήσεις αὐτούς.

Deut. 4, 29 LXX ζητήσετε ἐκεῖ κύριον τὸν θεὸν ὑμῶν.

de profug. 25. I, 567. ἐπιστραφήσεσθε πρὸς κύριον τὸν θεὸν ἡμῶν.

LXX τῆς ψυχῆς σου. Philo τ. ψ. ὑμῶν.

Deut. 5, 31 (28) LXX σὺ δὲ αὐτοῦ στῆθι μετ' ἐμοῦ.

de poster. Cain. 9. b. Tischend. p. 91, 16 αὐτός.

Deut. 6, 10 LXX τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ Ἰσαὰκ καὶ τῷ Ἰακώβ. fehlt de profg. 3. I, 572.

Deut. 6, 11 LXX πάντων ἀγαθῶν. In quod deus immut. 21. I, 286. fehlt πάντων. steht aber cod. coll. nov.

ib. LXX οὓς οὐ κατεφύτευσας. Philo ib. οὓς οὐκ ἐφύτευσαν.

Deut. 8, 2 LXX πειράσῃ σε. — congr. erud. gr. 30. I, 543. ἐκπειράσῃ. LXX τὰ ἐν τῇ καρδίᾳ σου. Philo ib. τὰ ἐγκάρδιά σου. LXX φυλάξῃ. Ph. φυλάξεις.

Deut. 8, 13 LXX καὶ τῶν βοῶν σου καὶ τῶν προβάτων σου. de sacr. Ab. et C. 14. I, 172. καὶ τῶν προβάτων σου καὶ βοῶν.

ib. LXX πληθυνθέντων σοι. Philo ib. αὐξηθέντων.

LXX καὶ ἀργυρίου καὶ χρυσίου πληθυνθέντος σοι Philo ib. fehlt πληθυνθέντος σοι.

LXX πάντων ὅσων. Philo ib. π. ὅσα. LXX πληθυνθέντων σοι Philo fehlt σοι.

Deut. 8, 17 LXX τὴν δύναμιν τὴν μεγάλην ταύτην. de sacr. Ab. et C. 14. I, 172 πᾶσαν τὴν δύναμιν ταύτην.

Deut. 9, 5 LXX εἱςπορεύῃ κληρονομῆσαι τὴν γῆν αὐτῶν. de sacr. Ab. et C. 14. I, 172. εἱςέρχῃ εἰς τὴν γῆν κληρονομῆσαι αὐτήν.

LXX ἀλλὰ διὰ τὴν ἀσέβειαν. Philo ib. ἀλλὰ πρῶτον μὲν διὰ τὴν ἀνομίαν. — Es sieht fast aus als verdanke dies πρῶτον μὲν einer Verwechslung von בְּרִשְׁעַת mit בְּרֵאשִׁית seine Aufnahme.

LXX καὶ ἵνα στήσῃ. Philo ib. ἔπειτα ἵνα στ.

Deut. 10, 9 LXX τοῖς Λευΐταις. de plant. 15. I, 339 τῇ φυλῇ Λευΐ.

LXX ἐν τοῖς ἀδελφοῖς αὐτῶν. Philo ib. ἐν υἱοῖς. Ἰσραήλ.

LXX κλῆρος αὐτοῦ. de somn. I, 25. I, 644. κλ. αὐτῷ.

Deut. 10, 16 LXX περιτεμεῖσθε τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν. de

vict. offr. 9. II, 258 περιτέμνεσθε τὰς σκληροκαρδίας LXX καὶ τὸν τράχηλον ὑμῶν οὐ σκληρυνεῖτε. Philo ib. ὁ τράχηλος ὑμῶν μὴ σκληρὸς ἔστω.

Deut. 10, 17 LXX φοβερός. vict. offer. 9. II, 258. κραταιός.

Deut. 10, 20 LXX αὐτῷ. migr. Ab. 24. I, 456. + μόνῳ.

Deut. 10, 21 LXX καύχημα. vict. offer. 10. II, 258. αὔχημα.

Deut. 13, 4 LXX πορεύσεσθε. migr. Abr. 23. I, 456 πορεύσῃ.

Deut. 15, 8 LXX καθότι ἐνδεεῖται. de post. Cain. 43. bei Tischend. 128, 12 καθ' ὃ δεῖται.

Deut. 12, 31 LXX τὰς θυγατέρας αὐτῶν. de Abr. 33. II, 26. fehlt αὐτῶν.

LXX κατακαίουσι ἐν πυρί. Phil. ib. fehlt ἐν πυρί.

Deut. 15, 12 LXX ὁ ἀδελφός σου. de septen. 9. II, 285. τὶς τῶν ἀδελφῶν.

LXX δουλεύσει σοι ἓξ ἔτη. Philo ib. ἓξ ἔτη δουλευέτω.

LXX ἐξαποστελεῖς αὐτὸν ἐλεύθερον ἀπό σου. Phil. ib. προῖκα ἐλεύθερος ἀφείσθω.

Deut. 17, 15 LXX καθιστῶν καταστήσεις. creat. princ. 2. II, 363. fehlt καθιστῶν.

Deut. 20, 1 LXX φοβηθήσῃ ἀπ' αὐτῶν. de agr. 17. I, 312. fehlt ἀπ' αὐτῶν.

Deut. 20, 7 LXX τίς ὁ ἄνθρωπος ὅστις μεμνήστευται. — de agricult. 33 I, 322. τίς ἐμνηστεύσατο.

Deut. 20, 20 LXX ξύλον ὃ ἐπίστασαι ὅτι οὐ καρπόβρωτόν ἐστι τοῦτο ὀλοθρεύσεις καὶ ἐκκόψεις. de agricult. 3. I, 302. πᾶν ὃ οὐ καρπόβρωτόν ἐστιν ἐκκόψεις.

LXX καὶ οἰκοδομήσεις. — Philo ib. καὶ ποιήσεις.

Deut. 21, 16 LXX κατακληρονομῇ. —
de sacr. Ab. et Cain 5. I, 167. de sobriet. 5. I, 395. κληροδοτῇ nach Mang. einige codd. κατακληροδοτῇ.

Deut. 21, 19 LXX ἐπὶ τὴν γερουσίαν. —
de ebriet. 4. I, 359. εἰς τ. γ. —

Deut. 21, 20 LXX οὐχ ὑπακούει. — Philo ib. καὶ οὐκ εἰς ακούει.

Deut. 21, 21 LXX αὐτοῦ ἐν λίθοις καὶ ἀποθανεῖται. fehlt bei Philo ib.

Deut. 22, 27 LXX οὐκ ἦν ο βοηθήσων αὐτῇ. de spec. legg. 13. II, 312. καὶ βοηθὸς οὐκ ἦν αὐτῇ.
Deut. 23, 16 LXX ἀρέσῃ. leg. alleg. III, 69. I, 26. ἀρέσκῃ.
Deut. 25, 16 LXX πᾶς ποιῶν ταῦτα. fehlt quis. r. d. h. 33. I, 495.
Deut. 26, 13 LXX ἐκ τῆς οἰκίας μου. de somn. II, 41, I, 694 ἀπὸ τ. ὀ. μ.
Deut. 28, 12 LXX δοῦναι τὸν ὑετὸν τῇ γῇ. — quod deus immut. 34. I, 296. δοῦναι ἡμῖν τὸν ὑετὸν αὐτοῦ.
Deut. 28, 23 LXX καὶ ἔσται ὁ οὐρανὸς ὁ ὑπὲρ κεφαλῆς σου χαλκοῦς καὶ ἡ γῆ ἡ ὑποκάτω σου σιδηρᾶ.
de execr. 2. II, 429. θήσω γαρ τὸν οὐρανὸν ὑμῶν χαλκοῦν καὶ τὴν γῆν σιδηρᾶν.
Deut. 29, 4 LXX εἰδέναι. profg. 22. I, 564. συνιέναι.
Deut. 30, 4 LXX συνάξει. conf. lingu. 38. I, 435. ἀνάξει.
Deut. 30, 10 LXX τῆς φωνῆς κυρίου τοῦ θεοῦ σοῦ. de somn. II, 26. I, 682. τ. φ. αὐτοῦ.
ib. LXX φυλάσσεθαι τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ.
Philo ib. φυλάσσειν πάσας τὰς ἐντολάς.
ib. LXX τὰ δικαιώματα αὐτοῦ καὶ τὰς κρίσεις αὐτοῦ. b. Philo fehlt αὐτοῦ . . αὐτοῦ.
Deut. 30, 15 hat quod deus immut. 10. I, 280. den Zusatz: ἔκλεξαι τὴν ζωήν, welcher bei den LXX fehlt.
Dagegegen fehlt bei Philo hier u. de profug. 11. I, 554. σήμερον.
Deut. 30, 20. Umstellung der Worte in de profg. 11, I, 554. ausserdem αὕτη für τοῦτο der LXX.
Deut. 32, 4 LXX οὐκ ἔστιν ἀδικία. mut. nom. 34. I, 606 + ἐν αὐτῷ.
Deut. 32, 8 LXX ὅτε. congr. erud. grat. 12. I, 527. ἡνίκα.
Deut. 32, 9 LXX Ἰακώβ. Philo Ἰσραήλ.
Deut. 32, 13 LXX ἀνεβίβασεν αὐτοὺς . . . ἐψώμισεν αὐτούς. quod det. pot. 30. I, 213 fehlt beidemal αὐτούς. für das zweite Mal vgl. den Grundtext.
Deut. 32, 35 LXX ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως ἀνταποδώσω. — leg. alleg. 34. I, 108. fehlt ἀνταποδώσω. — Philo verband die ersten Worte mit dem Vorhergehenden, er sagt: οὐ μόνον ἐν

τῷ ἄλλῳ χρόνῳ φησὶ τοὺς θησαυροὺς τῶν κακῶν ἐσφραγίσθαι ἀλλὰ καὶ ὅταν ἡ ψυχὴ σφαλῇ. . .
Deut. 33, 6 LXX Ῥουβήν. mut. nom. 38. I, 610. Ῥουβίμ.
Deut. 34, 10 LXX ἐν Ἰσραήλ. fehlt quis r. d. h. 52. I, 511.
LXX πρόσωπον κατὰ πρόσωπον. Philo ib. πρ. πρὸς πρ.

Josua 1, 5 LXX οὐκ ἐγκαταλείψω σε οὐδ' ὑπερόψομαί σε. conf. lingu. 32. I, 430. οὐ μή σε ἀνῶ οὐδ' οὐ μή σε ἐγκαταλίπω.
1 Kön. 17, 18 LXX ἀδικίας μου. quod deus immut. 29. I, 293. τὸ ἀδίκημά μου καὶ τὸ ἁμάρτημά μου. ist wol nur doppelte Uebersetzung, wie sie auch bei den LXX öfter vorkommt.
Ps. 45, 5 LXX τοῦ ποταμοῦ τὰ ὁρμήματα εὐφραίνουσι. de somn. II, 37. I, 691. τὸ ὅρμημα τοῦ ποταμοῦ εὐφραίνει.
Ps. 93, 9 LXX φυτεύσας. de plantat. 7. I, 334. u. de mundo 6. II, 608. φυτεύων. LXX οὐχί. Ph. ib. οὐκ.
LXX ἢ ὁ πλάσας. Phil. ὁ πλάσσων.
LXX οὐχὶ κατανοεῖ. Phil. οὐκ ἐπιβλέπει. in de plantat. 7. steht nur ὀφθαλμοὺς st. ὀφθαλμόν.
Job. 14, 4 LXX ἔσται fehlt mut. nom. 6. I, 585. LXX ἀλλ' οὐδείς. fehlt bei Philo. v. 5. LXX ἐὰν καὶ Philo καὶ ἂν LXX ὁ βίος αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς Philo ἡ ζωή.
Prov. 8, 22 LXX κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ.
ebriet. 8. I, 362. ὁ θεὸς ἐκτήσατό με πρωτίστην τῶν ἑαυτοῦ ἔργων.
Die LXX haben übrigens Deut. 32, 6 קָּנֶךָ mit ἐκτήσατό σε, Ps. 139, 13 קָנִיתָ mit ἐκτήσω übersetzt. — Es ist also immerhin fraglich ob nicht hier bei Philo die ursprüngliche Lesung der griech. Uebersetzung sich erhalten hat. — Gen. 14, 22 lesen indessen LXX übereinstimmend mit Philo de ebriet. 27. I, 373. ἔκτισε.
Jes. 5, 7 LXX κυρίου Σαβαώθ. somn. II, 26, I, 681. κ. παντοκράτορος.
Jes. 48, 22 in mut. nom. 31. I, 604. blos Umstellung der Worte.

Jer. 2, 13 LXX *πηγὴν ὕδατος ζωῆς*. de profug. 36. I, 575. fehlt *ὕδατος*.

LXX *ὕδωρ συνέχειν*. Philo *συσχεῖν ὕδωρ*.

Jer. 15, 10 LXX *πάσῃ τῇ γῇ*. conf. lingu. 12. I, 411. *πάσης τῆς γῆς*. LXX *οἴμοι ἐγὼ μῆτερ*. Philo ib. *ὦ μῆτερ*.

LXX *οὔτε — οὔτε*. Philo ib. *οὐκ — οὐδὲ*.

LXX *ἡ ἰσχύς μου*. Philo *οὐδὲ ἡ ἰ. μ.* — LXX *ὡς τινά*. Philo *ἡλίκον*.

Hos. 14, 4 LXX *ἐπιγνώσεται*. de plantat. 33. I, 350, u. mut. nom. I, 599. *γνώσεται*.

Sacharj. 6, 12 LXX *ἰδοὺ ἀνὴρ ἀνατολὴ ὄνομα αὐτῷ*. conf. lingu. 14. I, 414. *ἰδοὺ ἄνθρωπος ᾧ ὄνομα ἀνατολή*.

(Fortsetzung folgt.)

XX.

Der Brief an den Philemon,

kritisch untersucht

von

Prof. Dr. **Holtzmann**.

Dieser Brief ist an einen gewissen, als *συνεργός* ausgezeichneten, Philemon (Vs. 1) und dessen Hausgemeinde (Vs. 2) gerichtet. Zur Familie dieses Philemon gehörten nach Vs. 2 auch Appia und Archippus, wahrscheinlich als Gattin und Sohn. Da der Apostel alle drei persönlich zu kennen scheint, und insonderheit Philemon selbst von ihm bekehrt worden ist (Vs. 19), so dürfte als ihr Wohnort etwa Ephesus gedacht werden, wohin auch Tychikus, der den Kolosserbrief überbrachte (Kol. 4, 7. 8. Eph. 6, 21), gekommen sein könnte (2 Tim. 4, 12)[1]. Auch die Ignatianen (ad. Eph. 1. 6) und das

1) Hitzig: Zur Kritik paulinischer Briefe, S. 31. Gegen Ephesus macht übrigens Kesselring in de Wette's kurzer Erklärung der Briefe an die Kolosser, an Philemon, an die Ephesier und Philipper,

römische Martyrologium nennen einen Onesimus als Bischof von Ephesus, der freilich zur Zeit der angeblichen Deportationsreise des Ignatius gelebt haben müsste. Dagegen steht im Widerspruch mit Kol. 2, 1 sowohl eine neuerdings beliebte und durch A. Maier,[1]) Wieseler,[2]) Thiersch[3]) und Laurent[4]) vertretene Annahme, welche die ganze Familie nach Laodicea versetzen will, weil Kol. 4, 17 eng mit 4, 15. 16 verbunden ist, mithin einen Zuspruch an Archippus bedeuten soll, den die Kolosser gelegentlich des Briefaustausches ausrichten sollen, als auch der herkömmliche Hinweis auf Kolossä, der auf der Bezeichnung des Onesimus Kol. 4, 9 (ὅς ἐστιν ἐξ ὑμῶν) beruht und zu der Annahme führt, Philemon müsse den Paulus auf einer Reise, etwa nach Ephesus, kennen gelernt haben.[5]) Aber dann müsste Philemon nicht blos Weib und Kind, sondern auch den Onesimus bei sich auf Reisen gehabt haben, und überdies würde in der Gemeinde zu Kolossä wohl ihm die Stellung zugefallen sein, die nach Kol. 1, 7. 8. 4, 12. 13 thatsächlich Epaphras einnahm.

In der That nennt ihn Schenkel „Vorsteher derselben"[6]), und machen ihn schon die apostolischen Constitutionen (VII, 46) zum Bischofe von Kolossä. Doch ist dies nur exegetischer Schluss aus Vs. 1 u. 2 und steht auf gleicher Linie

---

3. Aufl. 1873. S. 52 geltend, dass Philemon, Appia und Archippus weder Röm. 16, 3f., noch 2 Tim. 4, 19 vorkommen.

1) Einleitung in die Schriften des N. T. 1852. S. 318. Theol. Literaturblatt, 1871, S. 354fg.

2) De epistola Laodicena, S. 16. Chronologie des apost. Zeitalters, S. 452.

3) Herstellung des historischen Standpunkts, S. 424. Vergl. dagegen Kesselring, S. 53.

4) Jahrbücher für d. Theol. 1866, S. 130.

5) So z. B. Oosterzee (die Pastoralbriefe, 2. Aufl. 1864, S. 143), Bleek (die Briefe an die Kolosser etc. S. 10. 150), Kesselring S. 52 fg. Sofern dieser Theologe namentlich aus der Vergleichung von Vs. 5—7 mit Röm. 1, 4 fg. Kol. 1, 3 fg. Eph. 1, 15 fg. den Eindruck gewinnt, als handle es sich um einen von Paulus am dritten Ort, nicht in seiner Heimath bekehrten Menschen, ist zum Voraus auf unser Resultat bezüglich jener Verse aufmerksam zu machen.

6) Bibel-Lexikon, IV, S. 530.

mit dem ebendaselbst sich findenden Notizen, dass Archippus Bischof in Laodicea, Onesimus Bischof im macedonischen Beröa geworden sei (vgl. auch Can. ap. 73). Allerdings scheint schon früher auch der Bearbeiter des Kolosserbriefs, weil er im Allgemeinen die Zusammengehörigkeit dieses Sendschreibens mit dem Briefe an Philemon erkannte und beide für gleichzeitig hielt, die Stelle Kol. 4, 9, welche schon an und für sich grossen Bedenken unterliegt, eingeschoben zu haben, um so auch den Bestimmungsort beider Schriftstücke als identisch erscheinen zu lassen.[1]) Die am Missverstand von Kol. 4, 16 hangende Annahme, dass unser Brief der verloren geglaubte Brief an die Laodicener sei,[2]) dürfen wir heute getrost auf sich beruhen lassen.[3])

Jedenfalls war Philemon ein verhältnissmässig wohlhabender Mann, von dessen frommem Eifer der christlichen Gesellschaft mancherlei Gutes zufloss (Vs. 7), und in dessen Hause ein Theil der Gemeinde sich versammelte (Vs. 2). Einer seiner Sclaven, mit Namen Onesimus, war ihm entlaufen, und zwar, nach gewönlicher Annahme, nicht mit leeren Händen (Vs. 18), wahrscheinlicher blos wegen eines, seinen Herrn schädigenden Versehens im Dienste[4]). Auf der Flucht, vielleicht in Cäsarea, wahrscheinlicher in Rom,[5]) stiess dieser Sclave auf den Apostel Paulus, welcher ihn bekehrte (Vs. 10) und innig liebgewann (Vs. 12, 13, 16, 17). Später sandte er ihn, nach Kol. 4, 7—9 in der Gesellschaft des Tychikus, zurück und gab ihm dieses Privatschreiben mit, ein Muster von Takt, Feinheit und Liebenswürdigkeit (Luther: ein meisterlich lieblich Exempel christlicher Liebe). Nach Zuschrift (Vs. 1—3)

1) Vergl. meine Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe, S. 128 fg. 166.

2) Affelmann, Zeltner, Wieseler: De epistola Laodicena, 1844. Chronologie, S. 450 fg.

3) Vgl. dagegen Schenkel, S. 531 fg.

4) Bleek, S. 166. Hofmann, S. 214. Kesselring, S. 36. Schenkel, S. 358.

5) Vgl. meine Kritik, S. 279 fg.

und gewinnendem Eingang (Vs. 4—7) ermahnt Paulus den Philemon, dem Sclaven zu vergeben und ihn als einen Bruder aufzunehmen (Vs. 8—21). In der Hoffnung, bald frei zu werden, kündigt er seine eigene baldige Ankunft in Kolossä an und bestellt zugleich Herberge bei Philemon (Vs. 22), woran sich der Schluss anreiht (Vs. 23—25). — Wie steht es nun mit der Echtheit des vorliegenden Schriftstückes? Anlage, Durchführung des leitenden Gedankens, Form und Diction — Alles ist gut paulinisch.[1]) Der Brief ist trefflich geschrieben. Am entscheidenden Puncte tritt Vs. 12 das bei Paulus so häufige Anakoluth ein, und auch an Stellen wie Vs. 14. 16 scheint der paulinische Ton recht voll und unabweisbar zum Herzen zu dringen. Man kann zweifeln, ob ein Schriftsteller, der die Begriffe des Epheserbriefes über den Apostolat theilt,[2]) es zulässig befunden hätte, dass sein Apostel den Philemon nicht blos einfach *ἀδελφέ* Vs. 7 anredet, sondern sich auch zur Kennzeichnung seiner Stellung mit dem *κοινωνός* Vs. 17 begnügt.

Es begreift sich unter solchen Umständen leicht, dass der Brief in der modernen Kritik ein fast durchaus günstiges Geschick erfahren hat. Die Echtheit, neuerdings von Schenkel[3]) und Hitzig,[4]) von Hilgenfeld[5]) und Kesselring[6]) — abgesehen natürlich von dem Schwarm der Apologeten[7]) — vertheidigt, kann sich auf äussere Zeugnisse wenigstens insofern berufen, als Ign. Eph. 3 an Philemon 8. 9 anklingt und Marcion den Brief im Anschlusse an den

---

1) Vgl. die treffende Ausführung Kesselring's S. 49 fg.

2) Vgl. meine Kritik, S. 5. 274 fg.

3) Bibel-Lexikon, IV, 1872, S. 531 fg.

4) Zur Kritik paulinischer Briefe, 1870, S. 30 fg.

5) Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1858, S. 60. 1862, S. 226. 1866, S. 293. 1871, S. 309.

6) S. 48 fg.

7) Der neueste unter diesen ist der „nüchterne lutherische Christ" A. Kolbe in Stettin: Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche, 1873, S. 307: „Einen Beweis der Echtheit wird man hiernach — nämlich nachdem Hofmann den Brief commentirt hat — nicht erst fordern."

Kolosserbrief in seinem Apostolicum besass, und zwar in der gleichen Gestalt, wie er sich später auch im katholischen Kanon befand, wo seiner zuerst der Kanon Muratori's und Tertulian (adv. Marc. V, 21) Erwähnung thun. Schon hier wie in der Peschito schliesst er sich an die Pastoralbriefe an. Ein so kleiner Brief wurde weniger beachtet, und zur Zeit des Chrysostomus und Hieronymus verwarfen ihn bereits Einige, wohl als blosses Privatschreiben. Neuerdings hat bekanntlich Baur ihn angefochten.[1] Der Brief enthalte Unwahrscheinlichkeiten, stelle die Anfänge einer christlichen Romanliteratur dar und sei mit den Fabeln der clementinischen Homilien zusammenzustellen. Tendenz des Romans sei, zu zeigen, dass, was auf Erden verloren werde, für den Himmel gewonnen sei. Allerdings wird man zur Erklärung der vorausgesetzten Vorgänge mindestens annehmen müssen, dass Paulus und Onesimus sich schon früher gekannt haben.[2] Deshalb ging Onesimus, als er Reue fühlte oder in gefährdete Lage gerieth, zu Paulus, und es braucht nicht eben von einem „ganz eigenen Zusammentreffen zufälliger Umstände“[3] geredet zu werden.[4] Bedeutender ist es, wenn auf Wörter aufmerksam gemacht wird, die sonst bei Paulus entweder gar nicht, wie *ἐπιτάσσειν* Vs. 8 (dafür aber ebenfalls in negativer Verbindung *ἐπιταγή* 1 Kor. 7, 6. 25), *ἄχρηστος* V. 11, *ἀποτίειν* und *προσοφείλειν* Vs. 19, *ὀνίνασθαι* Vs. 20, *ξενία* Vs. 22, oder nur noch im Philipperbrief, wie *συστρατιώτης* Vs. 2 (Phil. 2, 15), in den Epheser- und Kolosserbriefen, wie *τὸ ἀνῆκον* Vs. 8 (Eph. 5, 4 = Kol. 3, 18), oder gar in den Pastoralbriefen, wie *πρεσβύτης* Vs. 9 und *εὔχρηστος* Vs. 11, vorkommen. Aber Beweisendes haben diese Erscheinungen an und für sich nichts,[5] und wenn z. B. zufällig *ἀπέχειν* Vs. 15 in der Bedeutung weg haben, ausser etwa Phil. 4, 18 sonst in paulinischen Schriften nicht wieder

1) Paulus, der Apostel Jesu Christi, 2. Aufl. 1866, S. 88 fg.
2) Auch ohne diese Annahme versucht es Schenkel S. 532.
3) Baur, S. 90.
4) Reuss: Geschichte der heiligen Schriften N. T. 4. Aufl. S. 111.
5) Vgl. Kesselring, S. 22 fg. 25. 27. 40. 43. 51.

steht, so gebraucht dafür der mit der paulinischen Sprache verwandte Lucas ähnlich ἀπολαμβάνειν 15, 27. Viel eher könnte man an dem schwer zu bestimmenden Inhalte von Vs. 6 und vor Allem an der gezwungenen Weise, womit hier das ὅπως auf den Vs. 4 nur eingeklemmten Nebengedanken der Fürbitte zurückbezogen werden will, Anstoss nehmen [1]). Beseitigt würde derselbe zwar durch Verbindung dieses Vs. mit dem unmittelbar vorhergehenden ἣν ἔχεις [2]). Aber unmöglich kann der Zweck, um dessetwillen Philemon *πίστις πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν* hat, also dem Herrn Jesus sich gläubig zugewandt hat, der sein, diese *πίστις* wirkungskräftig werden zu lassen. Hofmann spricht von einem „Widersinn dieses Ungedankens" [3]). Auch Kesselring verwahrt sich daher gegen den wörtlichen Sinn, den er gewinnt, indem er bemerkt, „der Sache nach" sei des Philemon Glauben durch jenes bewusste Streben „freilich nicht primär bedingt" gewesen [4]).

Indessen dürfte, ehe man sich zu einer immerhin sehr prekären und dem Apostel den unpräcisesten Ausdruck zumuthenden Auskunft entschliesst, eine Erinnerung daran am Platze sein, dass Eph. 1, 17, *ἵνα ὁ θεὸς... δώῃ ὑμῖν πνεῦμα σοφίας... ἐν ἐπιγνώσει* eine ganz ähnliche Schwierigkeit der Verbindung vorliegt, wie in unserem gleichfalls auf ein *ἐν ἐπιγνώσει* auslaufenden Absichtssatze. Dort nämlich beruht es auf Combination von Kol. 1, 3. 4. 9 in Eph. 1, 15—17, wenn nicht bloss Dank und Wunsch, welche im Orginal reinlich auseinander gehalten sind, sich miteinander mengen, sondern auch Letzterer, also das *ἵνα*, sich in syntaktisch auffälliger Weise an dem, selbst wieder nur beiläufig in dem eingetriebenen Nebensatze *μνείαν ὑμῶν ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου* vorkommenden, Begriff des Erbittens anschliesst. [5]) Ein solches Parallelitätsverhältniss ist

---

1) Bleek, S. 157 ff.
2) Meyer, Wieseler, Ewald, Kesselring.
3) Das N. T., IV, 2, S. 198.
4) S. 18.
5) Vergl. meine Kritik, S. 57. Die Einwendungen von Weiss

das unverwerfliche Zeichen einer vorliegenden schriftstellerischen Beziehung. Dieselbe erstreckt sich aber noch weiter, wie denn unter den neueren Auslegern besonders Hofmann erkannt hat, dass Philem. 4—6 geradezu nach Eph. 1, 15—17 zu erklären sei.[1]) In der That entspricht dem soeben angeführten Participialsatze genau das *μνείαν σου ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου* Philem. 4, und was beidemal vorangeht, ist ein ganz ähnlich lautender Ausdruck des Dankes gegen Gott; was nachfolgt, eine Bezeichnung dessen, worauf die Fürbitte gerichtet ist, Eph. 1, 17 mit *ἵνα*, Philem. 6 — nach der nunmehr erkannten richtigen Auslegung[2]) — mit *ὅπως* eingeführt. Schliesslich ist ja auch der Philem. 5 zwischen eingetretene Participialsatz ganz unverkennbar parallel mit Eph. 1, 15 und Kol. 1, 4. Dabei entspricht die Stellung nach *εὐχαριστῶ* und die Relativverbindung *ἣν ἔχεις* mehr der Fassung des Kolosserbriefes, der Singular *ἀκούων* und *ὁ κύριος Ἰησοῦς* mehr derjenigen des Epheserbriefes. Schon Mayerhoff hat daher zwischen den Briefen an Philemon und an die Kolosser eine schriftstellerische Berührung angenommen, die sich unter seinen Voraussetzungen so gestaltet, dass der letztere aus dem ersteren die Erwähnung des Timotheus, *πάντοτε* und das *ἣν ἔχετε* entlehnt.[3]) Auf's deutlichste verräth sich die Identität der Hand, welche den Kolosserbrief dem Epheserbrief conformirt hat und auch am Philemonbrief thätig gewesen ist, daran, dass dieselbe Wendung nach der *ἐπίγνωσις*, der wir soeben Philem. 6 wie Eph. 1, 17 begegneten, genau auf derselben Station des Gedankenganges auch in der Interpolation von Kol. 1, 9 eintritt.[4])

Somit stehen wir hier vor einer ersten wirklichen Schwie-

(Jahrbücher für deutsche Theologie, 1872, S. 750) lassen sich gerade auf den oben hervorgehobenen Hauptpunkt nicht näher ein.

1) A. a. O., S. 196.

2) De Wette, Bleek, Ellicott, Bisping, Hofmann. Winer: Grammatik, 7. Aufl. S. 430.

3) Der Brief an die Kolosser, S. 76 f.

4) Vgl. meine Kritik etc. S. 85. 116. 133. 148. 159. 171. 219.

rigkeit, welche sich der herkömmlichen Beurtheilung unseres kleinen Briefes entgegenstellt. Die folgende Synopse der gleichlaufenden Texte diene zur übersichtlichen Vergegenständlichung:

Ephes. 1.	Philem.	Kol. 1.
	4 εὐχαριστῶ τῷ θεῷ μου πάντοτε μνείαν σου ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου,	3 εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ καὶ πατρὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πάντοτε περὶ ὑμῶν προσευχόμενοι,
15 ἀκούσας τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ καὶ τὴν ἀγάπην τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους,		
16 οὐ παύομαι εὐχαριστῶν ὑπὲρ ὑμῶν μνείαν ὑμῶν ποιούμενος ἐπὶ τῶν προσευχῶν μου,	5 ἀκούων σου τὴν ἀγάπην καὶ τὴν πίστιν ἣν ἔχεις πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ εἰς πάντας τοὺς ἁγίους,	4 ἀκούσαντες τὴν πίστιν ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ τὴν ἀγάπην ἣν ἔχετε εἰς πάντας τοὺς ἁγίους,
17 ἵνα ὁ θεὸς... δώῃ ... ἐν ἐπιγνώσει.	6 ὅπως.... γένηται ἐν ἐπιγνώσει.	9 οὐ παυόμεθα ὑπὲρ ὑμῶν προσευχόμενοι καὶ αἰτούμενοι, ἵνα πληρωθῆτε τὴν ἐπίγνωσιν.

Das Resultat, welches sich aus der Vergleichung dieser Stellen ergibt, führt nicht weiter, als zur constatirten Thatsache, dass unser Philemonbrief irgendwie der dritte im Bunde der Briefe ist, die der Autor ad Ephesios gleichzeitig ausgehen liess. Die Stelle Vs. 4—6 stellt den gemeinsamen Stempel dar, welcher ihn mit seinen beiden grösseren Geschwistern verbindet. Der Echtheit des kleinen Briefes selbst würde diese, nur seine Einkleidung und äussere Form berührende Beobachtung keinen wesentlichen Eintrag thun.

Von grösserer Tragweite dagegen würde sich, wenn sie unausweichbar wäre, eine zweite Schwierigkeit erweisen, von welcher unser Brief gedrückt erscheint. Dieselbe bezieht sich unmittelbar auf seinen Inhalt und Zweck, d. h. auf die Sclavenfrage, welche auch in jedem der beiden anderen Briefe eingehende Behandlung erfährt (Eph. 6, 1—9 = Kol. 3, 22—25).

Es ist namentlich aufgefallen, dass gerade im Kolosserbrief nur dieses, den übrigen Theilen der Haustafel an Wichtigkeit scheinbar nicht gleichkommende, Verhältniss mit grösserer Ausführlichkeit besprochen wird.[1]) Ewald hat daher zur Erklärung dieser Thatsache auf die Combination hingewiesen, in welcher dieser Brief von vornherein mit dem Philemonbriefe erscheint[2]), und Schenkel findet wahrscheinlich, dass die Bekehrung des Onesimus für Paulus überhaupt die erste Veranlassung war, die Frage nach der Stellung des Christenthums zur Sclaverei in's Auge zu fassen.[3]) Meyer endlich sieht in Philem. 16 den Commentar zu Kol. 4, 1 τὴν ἰσότητα.[4]) Im Zusammenhange mit anderweitigen Resultaten über die Urheberschaft von Eph. 6, 1—9 = Kol. 3, 22—25[5]) führen diese Beobachtungen aber direct auf die Frage, ob nicht in der Absicht, das so schwierige und wahrhaft christliche Herzen so peinlich berührende Sclavenwesen einmal vom ideal christlichen Standpunkte aus zu behandeln, das eigentliche Motiv für die Entstehung des Philemonbriefes gefunden werden müsse, d. h. ob nicht der Autor ad Ephesios hier historisch illustrire, was er an jener Stelle der Haustafel dogmatisch anordnet. Nur in dieser Präcisirung und Schärfung könnte Baur's Argumentation wieder aufgenommen werden. Ohne sich der Tragweite seiner Worte bewusst zu sein, hat einer solchen Beurtheilung des Falles schon Sabatier vorgearbeitet: N'avons-nous pas ici la réalisation pratique de cette belle idée chrétienne que toutes les differences sociales sont effacées en Christ, que l'homme retrouve son frère dans son prochain, c'est-à-dire un autre lui-même, et que tous deux restent unis, membres de la même famille pour l'éternité?[6])

---

1) Vgl. meine Kritik, S. 166.

2) Sendschreiben des Paulus, S. 491. Ebenso Meyer und Schenkel zu Kol. 3, 22.

3) S. 532.

4) Briefe an die Kolosser und an Philemon, 1848, S. 155.

5) Vgl. meine Kritik, S. 165 f.

6) L'apôtre Paul, S. 196.

Indem ich es Anderen überlasse, dem Werthe dieser Erwägungen, welche auf die Unechtheit des Ganzen führen könnten, weiter nachzugehen, bemerke ich nur noch, dass schon in Kol. 3, 22 das *κατὰ πάντα* das einzig Neue bietet, was der Verfasser bei der zweiten Formulirung des Sclavenabschnittes hinzufügt.[1]) Entsprechend dieser schärferen Betonung des Pflichtverhältnisses müsste es befunden werden, wenn unser Philemonbrief trotz aller Hervorkehrung der idealen Gleichheit zwischen Herrschaften und Dienstboten doch den Onesimus seiner Sclavenpflicht nicht einfach durch den Apostel losgesprochen werden lässt.

Immerhin behält Baur wenigstens in dem Satze Recht, dass der Brief, mag er für sich betrachtet, noch so gut paulinisch aussehen, durch den nothwendigen Zusammenhang, in welchem er mit den Epheser- und Kolosserbriefen steht, Bedenken erweckt.[2]) Nachdem wir in Vs. 4—6 die Klammer, welche ihn mit beiden Schriftstücken verbindet, erkannt haben, erübrigt noch ein Nachweis der anderweitigen, jedenfalls untergeordneteren Spuren, an welchen die Hand des Autor ad Ephesios erkannt werden dürfte. Dahin gehört in Vs. 1 *καὶ Τιμόθεος ὁ ἀδελφός*. Die neuere Exegese der paulinischen Briefe hat mit Recht auf die Sorgfalt hingewiesen, womit Paulus, wenn er persönlich das Wort führt, von der communicativen Redeweise Umgang nimmt. Man denke nur an 1 Kor. 10, 1. Allem Folgenden gegenüber befremdet hier die Nennung des Timotheus entschieden; sie bringt „in dieses persönliche Schreiben einen mehr amtlich officiellen Zug.“[3]) Die Annahme eines Dictates, womit Steiger und Bleek die Parallele Kol. 1, 1 erklären, ist hier prekär, sofern nach Vs. 19 des Paulus eigene Hand wahrscheinlich durchgängig thätig war.[4]). Die Conformirung mit dem Eingang des Kolosserbriefes beginnt daher wohl schon

1) Vgl. meine Kritik, S, 43.

2) S. 89. 93.

3) Kesselring S. 10.

4) Kesselring, S. 11. 38.

hier und umfasst wegen des Plurals wahrscheinlich noch die Worte καὶ συνεργῷ ἡμῶν Vs. 1 (vgl. Kol. 4, 11) und καὶ Ἀρχίππῳ τῷ συστρατιώτῃ ἡμῶν (vgl. Phil. 2, 25). Die Person des Archippus so beanstandet in ihrer Stellung Kol. 4, 17 [1]) repräsentirt dann lediglich eine Art Personalunion beider Briefsituationen.

Im Weiteren hat sich Vs. 5 als Copie von Kol. 1, 4 = Eph. 1, 15 herausgestellt. Daher die verschiedenen Anstände, zu welchen der Vs. exegetisch Veranlassung gibt, sofern ἣν ἔχεις nicht wohl bloss zu πίστιν bezogen werden kann, während andererseits die Zusammenfassung von ἀγάπη und πίστις in gemeinsamer Beziehung auf Christus und die Gemeinde unpaulinisch klingt. [2]) Der Interpolator fasste das Wort πίστις, welches bei Paulus einen so ausgeprägten Begriff bezeichnet, offenbar in der weiteren Bedeutung als „Treue“. [3]) Die so viel beliebte Statuirung eines Chiasmus (τὴν πίστιν ἣν ἔχεις πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ τὴν ἀγάπην ἣν ἔχεις εἰς πάντας τοὺς ἁγίους) [4]) aber hilft schon desshalb nicht, weil πίστις πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν ein ganz unpaulinischer Ausdruck ist. [5]) Dass mit Vs. 4. 5 der folgende Vs. untrennbar zusammenhängt, wurde schon gezeigt. Die Ausleger werden hinsichtlich desselben auch besonders wegen des παντὸς ἀγαθοῦ τοῦ ἐν ἡμῖν nie in's Reine kommen, so lange sie ihn nicht als eine, der Lectüre unseres Briefes entstammte, schwerfällige Häufung von Ausdrücken erkennen, welche anders wo am Platze sind. So steht namentlich τὸ ἀγαθόν σου Vs. 14 in concreter Bedeutung, hier dagegen in unbestimmter Verallgemeinerung des speciellen Falles. Auch Kesselring bemerkt übrigens den „Anklang“

1) Vgl. meine Kritik, S. 167 fg.

2) Keselring, S. 16.

3) Michaelis, Hagenbach, Meyer, Bisping, Winer S. 383.

4) De Wette, Wilke, Bleek, Wieseler, Oosterzee, Hofmann, S. 197.

5) Vgl. auch Kesselring, S. 51.

des Ausdrucks und nicht minder die „veränderte Färbung.“[1]) Ebenso weist er richtig bezüglich des *εἰ οὖν με ἔχεις κοινωνόν* Vs. 17 auf *ἡ κοινωνία τῆς πίστεώς σου* Vs. 6 zurück.[2]) In der That meint hier der Interpolator mit dem so vieldeutbaren und vielgedeuteten Ausdruck den „Glauben, den wir mit einander haben,“ wie Luther übersetzt.[3])

Gerade ebenso könnte Vs. 20 *ἀνάπαυσόν μου τὰ σπλάγχνα* die Quelle sein für Vs. 7 *τὰ σπλάγχνα τῶν ἁγίων ἀναπέπαυται διὰ σοῦ*. Es wäre dies abermals Generalisirung eines speciellen Falles. Der in dem kleinen Briefe dreimal vorkommende Ausdruck *σπλάγχνα* (Vs. 7. 12. 20) befremdet schon an sich[4]), zumal da auch 2 Kor. 7, 13 (*ἀναπέπαυται τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἀπὸ πάντων ὑμῶν*). V. 15 (*καὶ τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ περισσοτέρως εἰς ὑμᾶς*) auf Vs. 7 eingewirkt haben könnten, und in derselben Umgebung (2 Kor. 7, 4. 13) auch die Verbindung von *χαρά* und *παράκλησις* steht, wie nach richtiger Lesart Vs. 7 (*χαρὰν γὰρ πολλὴν ἔσχον καὶ παράκλησιν*). An sich freilich ist das Wort richtig mit Bezug auf die Affecte gebraucht,[5]) und zweimal steht es an ziemlich benachbarten Stellen sowohl 2 Kor. 6, 12. 7, 15 als Phil. 1, 8. 2, 1. Hier also wird ein absprechendes Urtheil schon sehr erschwert, zumal auch da Vs. 7 sich ungezwungen an Vs. 4 anschliesst. Spätere Anstände vollends könnten höchstens Vs. 16 (etwa nach Cicero, fam. 16, 16)[6]) und Vs. 21 (befremdlich nach dem Abschlusse Vs. 20)[7]) betreffen.

Was endlich sonst noch von freieren Anklängen an die Epheser- und Kolosserbriefe auffällt, erklärt sich hinlänglich, wofern angenommen werden darf, dass einerseits die Grundlagen des

---

1) S. 31.

2) S. 35.

3) Bengel, Wetstein, Storr, Flatt, Oesterzee, S. 147.

4) Baur, S. 90.

5) Lüdemann: Anthropologie des Paulus, S. 19.

6) Vgl. Kesselring, S. 33.

7) Vgl. Kesselring, S. 42.

Philemon- und des Kolosserbriefes einer und derselben Situation im Leben des Apostels entstammen, andererseits aber in unserem Epheserbrief sowohl der eine wie der andere jener kleinen Paulusbriefe nachwirken. So führt bezüglich Vs. 4 seine Aehnlichkeit mit Kol. 1, 3 und Eph. 1, 16 nicht weiter als bis zu dem eben gekennzeichneten Punkte, da des Paulus Briefeingänge sich überhaupt mehr oder minder ähnlich sehen. Beim Autor ad Ephesios mag also an der betreffenden Stelle die vereinigte Erinnerung an Kol. 1, 3. 9 und Philem. 4 zu Tage liegen. Ebenso mag Eph. 3, 1 der Ausdruck *δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ* aus Philem. 1 geflossen [1]), beiderseits aber in Analogie zu *ἀπόστολος* oder *δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ* gemeint sein: ein Christo angehöriger Gefangener. Zu den, die Selbigkeit der Abfassungsverhältnisse verrathenden Daten aber zählt u. A. die ähnliche Bezeichnung der Dienste, welche Epaphras im Kolosserbrief, Onesimus im Philemonbriefe dem Apostel leisten, und von welchen jene auf Rechnung der Kolosser (Kol. 1, 7 *πιστὸς ὑπὲρ ὑμῶν διάκονος*), diese auf Rechnung des Philemon (Vs. 13 *ἵνα ὑπὲρ σοῦ μοι διακονῇ*) kommen, ferner Ausdrücke wie *ἅμα καὶ* zur Bezeichnung der Verbundenheit des Einen mit dem Andern (Vs. 22 = Kol. 4, 3), Vorstellungen endlich, wie die des handschriftlichen Schuldscheins (Vs. 19 = Kol. 2, 14). [2]). Auch die Umgebung des Apostels besteht hier wie dort aus denselben Personen. Wir sehen zwar aus angegebenen Gründen ab von der gleichen Stellung des Timotheus (Vs. 1 = Kol. 1, 1) und des Archippus (Vs. 2 = Kol. 4, 17), verweisen dafür aber auf Epaphras (Vs. 23 = Kol. 1, 7. 4, 12), auf Marcus und Aristarch, Lucas und Demas (Vs. 24 = Kol. 4, 10. 14). Es fehlt mithin nur der Kol. 4, 11 genannte Jesus Justus [3]) Möglicher Weise ist dabei der Philemonbrief dem Sendschreiben an die Kolosser vorangegangen, da Marcus erst Kol. 4, 10 reisen will, und ein kleiner Wechsel der Verhältnisse liegt

1) **Ewald**: Sieben Sendschreiben, S. 184.
2) **Kesselring**, S. 39.
3) **Schenkel**, S. 531.

vielleicht auch darin angedeutet, dass Philem. 23 Epaphras, Kol. 4, 10 dagegen Aristarch συναιχμάλωτος ist.[1]) Jedenfalls reichen die auf dem Gebiete des Formellen liegenden Instanzen nicht aus, den Brief dem Paulus in jeder Beziehung abzusprechen. Wenn er ihn geschrieben hat, so hat er in dem kleinen Sendschreiben gezeigt, dass er die gleichzeitig gegebene Regel Kol. 4, 6 auch in mustergültiger Weise zu befolgen versteht.[2])

Diese wenigen, zugleich die Acten der bisherigen Kritik des Philemonbriefes zusammenfassenden Bemerkungen haben lediglich den Zweck, zu weiteren Untersuchungen anzuregen und das Vorurtheil zu beseitigen, als stünde die neutestamentliche Kritik dermalen hinsichtlich irgend eines ihrer Theilfächer und sei es auch nur des kleinsten, bereits am sichern Ziele.

XXI.

Ein Nachtrag zu dem Aufsatze: Josephus u. Lucas.

Von

Dr. phil. **Max Krenkel.**

In dem Aufsatze „Josephus und Lucas" (in dieser Zeitschrift XVI, I, S. 85 f.) hat Holtzmann eine Ansicht entwickelt, die schon seit längerer Zeit die meinige war, dass nämlich der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte sich offenbar bereits im Josephus umgesehen hat. Es möge mir gestattet sein, einen kleinen Nachtrag zu jenem Aufsatze zu liefern und auf zwei Berührungen zwischen beiden Schriftstellern hinzuweisen, die ich nicht für zufällig halten kann.

In seiner Selbstbiographie (c. 2) erzählt Josephus, dass er als Knabe im Lernen rasche Fortschritte gemacht und sich durch sein Gedächtniss und seine Einsicht hervorgethan habe,

---

1) Hitzig, S. 90. Doch vgl. Hofmann, S. 145 fg.
2) Sabatier, S. 194.

so dass ihm bereits, als er im vierzehnten Jahre gestanden, vielseitige Anerkennungen zu Theil geworden, und öfters die Oberpriester und Ersten der Stadt zusammengekommen seien, um sich von ihm über Fragen des Gesetzes belehren zu lassen. Wem fällt hierbei nicht sogleich ein, was Lucas (2, 42 ff.) von dem zwölfjährigen Jesus berichtet? Die Uebereinstimmung zwischen beiden Erzählungen ist derart, wie man sie bei zwei Schriftstellern, von denen der eine den andern vor Augen gehabt hat, ohne ihn geradezu abzuschreiben, nur immer erwarten darf.

Josephus.

... εἰς μεγάλην παιδείας *προὔκοπτον* ἐπίδοσιν, μνήμῃ τε καὶ *συνέσει* δοκῶν διαφέρειν. ἔτι δ᾽ ἄρα παῖς ὤν, περὶ *τεσσαρεσκαιδέκατον ἔτος* διὰ τὸ φιλογράμματον ὑπὸ πάντων ἐπῃνούμην συνιόντων, ἀεὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν τῆς πόλεως πρώτων ὑπὲρ τοῦ παρ᾽ ἐμοῦ περὶ τῶν νομίμων ἀκριβέστερόν τι γνῶναι.

Lucas.

... ὅτε ἐγένετο *ἐτῶν δώδεκα* ... ὑπέμεινεν Ἰησοῦς ὁ *παῖς* ... εὗρον αὐτὸν ἐν τῷ *ἱερῷ* καθεζόμενον ἐν μέσῳ τῶν διδασκάλων καὶ ἀκούοντα αὐτῶν καὶ ἐπερωτῶντα αὐτούς. ἐξίσταντο δὲ *πάντες* οἱ ἀκούοντες αὐτοῦ ἐπὶ τῇ *συνέσει* καὶ ταῖς ἀποκρίσεσιν αὐτοῦ ... καὶ Ἰησοῦς *προέκοπτεν* σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ καὶ χάριτι παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις.

Dass Lucas anstatt der vierzehn Jahre des Josephus zwölf hat, erklärt sich genugsam aus der Bedeutung dieser heiligen Zahl.

Noch interessanter, wenn auch minder augenfällig, ist eine andere Parallele. Mit Grund hat die kritische Theologie schon längst an der Erzählung Apostelgesch. 23, 6 ff. Anstoss genommen, indem sie nicht nur den hier berichteten Kunstgriff, durch welchen Paulus seine pharisäischen und sadducäischen Gegner aneinanderhetzt, des Apostels unwürdig, sondern auch den Erfolg dieses Kunstgriffes unwahrscheinlich fand. (S. z. B. Zeller, Apostelgeschichte S. 283 ff.) Wie, wenn die wesentlichsten Züge zu dieser Erzählung gleichfalls aus Josephus entliehen wären? Dieser berichtet uns nämlich in zwei Stellen

seiner Werke (de bello Jud. II, 21, 3 f. und Vita 26 ff.) ein Ereigniss aus seinem Leben, bei dem er sich durch eine ganz ähnliche List aus drohender Todesgefahr rettete. Das Wesentliche beider in Einzelheiten mehrfach von einander abweichenden Berichte ist in Kurzem Folgendes. Einige Bewohner von Dabaritta überfallen unterwegs die Leute des Ptolemäus, eines Beamten des Herodes Agrippa, nehmen ihnen ab, was sie bei sich führen, und bringen die Beute zu Josephus, der sich gerade in Tarichea aufhält. Dieser nimmt dieselbe in Verwahrung, willens, sie bei nächster Gelegenheit den rechtmässigen Besitzern wieder zuzustellen. Erbittert, dass sie haben leer ausgehen müssen, wiegeln hierauf die Räuber die Bewohner der umliegenden Ortschaften gegen Josephus auf und schreien ihn als Verräther aus. In der Rennbahn zu Tarichea findet eine stürmische Volksversammlung statt, allgemein begehrt man die Bestrafung des Josephus und ist nur darüber unschlüssig, ob man ihn steinigen oder verbrennen solle. Sobald Josephus davon erfährt, begibt er sich in einem Aufzuge, der ganz geeignet ist, Mitleid zu erregen, in die Versammlung, und als er zu Worte kommt, erklärt er, dass er die ihm übergebene Beute weder dem Agrippa ausliefern, noch sie in seinem eigenen Nutzen habe verwenden wollen. „Vielmehr, da ich sah, ihr Bewohner von Tarichea, dass eure Stadt gar sehr der Sicherheit ermangele und behufs Herstellung einer Mauer Geld bedürfe, aber das Volk von Tiberias und die andern Städte fürchtete, welche dem Raube nachstellen, beschloss ich die Beute ruhig zu behalten, um euch eine Mauer zu bauen. Wenn euch dies nicht gut dünkt, so schaffe ich herbei, was man mir gebracht hat, und überlasse es euch zur Plünderung. Wenn ich aber für euer Bestes gesorgt habe, so bestraft euren Wohlthäter!"

Der Erfolg dieser Rede ist ganz der beabsichtigte. Die Bewohner von Tarichea äussern laut ihren Beifall, während die aus Tiberias und anderen Ortschaften Herbeigekommenen schmähen und bedrohen. Bald aber lassen beide Theile des Josephus von ihm ab und kehren ihre Wuth gegen einander.

Schliesslich verspricht Josephus, dass er zunächst Tarichea, dann die anderen Städte mit Mauern befestigen werde, worauf die Versammelten, wenn auch theilweise in missmuthiger Stimmung, auseinandergehen und er in seine Wohnung zurückkehren kann.

Hat es nicht alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass dem Verfasser der Apostelgeschichte diese Erzählung bekannt gewesen ist? Auch im Einzelnen fehlt es nicht an Anklängen. Wie Josephus seine Rede mit *ἄνδρες ὁμόφυλοι* (Vita 29), beginnt Paulus die seinige mit *ἄνδρες ἀδελφοί* (Apostelg. 23, 6.) Wenn jener seine Gegner dahin zu bringen sucht, *κατ' ἀλλήλων στασιάσαι* (B. j. II, 23, 3), und der Erfolg dieser List der ist, dass *γίνεται στάσις πρὸς ἀλλήλους* (Vita 29), und *καταλιπόντες ἑκάτεροι τὸν Ἰώσηπον ἀλλήλοις διεφέροντο* (B. j. l. l. 4), so lesen wir auch in der Apostelgeschichte: *ἐγένετο στάσις τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων* (Vs. 7), *ἀναστάντες.... διεμάχοντο* (Vs. 9), *πολλῆς δὲ γενομένης στάσεως* (Vs. 10).

Sollte mit dem von Holtzmann Beigebrachten und dem von mir nachträglich Gelieferten die Zahl der Berührungen zwischen Josephus und Lucas schon erschöpft sein? Die Frage ist wohl werth, von den Lesern beider Schriftsteller im Auge behalten zu werden.

Anzeigen.

Hermann L. Strack, Prolegomena critica in Vetus Testamentum Hebraicum quibus agitur I. de codicibus et deperditis et adhuc exstantibus II. de textu Bibliorum Hebraicorum qualis Talmudistarum temporibus fuerit. Lipsiae 1873. 8. VIII. u. 131.

Haben wir in dem hebräischen Text, wie in der ersten besten Ausgabe vorliegt, auch im Allgemeinen einen festen Ausgangspunct für die Erforschung der ursprünglichen Gestalt der Bestandtheile des A. T., so ist es doch auch sehr wichtig, jenen s. g. masorethischen Text bis ins Kleinste festzustellen, und es ist daher mit Dank anzuerkennen, dass sich eine tüchtige Kraft dieser mühevollen und wenig erfreulichen Aufgabe unterzieht. Wir begrüssen das Büchlein des Hrn. Strack nicht bloss wegen dessen, was es giebt, sondern fast noch mehr wegen dessen, was es verspricht.

Die Untersuchung zahlreicher Handschriften des A. T. im vorigen Jahrhundert, wie unverständig und oberflächlich sie auch zum grossen Theile war, hat doch das eine sichere Ergebniss gehabt, dass in allen derselbe masorethische Text ist, dass die Abweichungen im eigentlichen Text und in den später hinzugefügten Zeichen selbst verhältnissmässig geringfügig sind, und überwiegend

auf Nachlässigkeiten beruhen, die wir noch corrigiren können. In neuerer Zeit ist man aber mit Recht noch weiter gegangen, und meines Wissenshat zuerst Lagarde die Ansicht öffentlich ausgesprochen, dass alle unsere Exemplare aus einem einzigen stammen, (Anmerkungen zur griech. Uebersetzung der Proverbien S. 1 f.). Er beruft sich dabei auf die Uebereinstimmung aller hinsichtlich der s. g. puncta extraordinaria, in denen er Tilgungszeichen erkennt, und andere Aeusserlichkeiten: seine Argumente dürften schwerlich zu widerlegen sein. Ich darf hier wohl erwähnen, dass mir schon kurz vor dem Erscheinen von Lagarde's Schrift Olshausen mündlich eine Ansicht von der Abkunft aller unsrer Abschriften aus einer einzigen aussprach und zwar nicht etwa einer ausgesucht vortrefflichen oder, sei es tendenziös, sei es kritisch, bearbeiteten, sondern irgend einer beliebigen, die grade zur Hand war; für die Veranstalter dieser Einrichtung hielt er die Pharisäer. Ich zweifle schon lange nicht mehr daran, dass dies Alles richtig ist: ich glaube auch, dass es sich nachweisen lässt, dass die Bestimmung eines einzigen Exemplar's (das aus mehreren Bänden bestehen mochte) als des massgebenden etwa um die Zeit von Christi Geburt fällt. Die Rabbinen des 2. Jahrhunderts n. Chr. haben keine Erinnerung mehr davon, was die puncta extraordinaria, die literae suspensae u. s. w. bedeuten: jener Text damals muss also schon ziemlich lange bestanden haben. Dagegen folgt noch das aus dem letzten Jahrhundert v. Chr. stammende „Buch der Jubiläen“ (oder die kleine Genesis“), obwohl entschieden jüdischen Ursprungs, einem Text, der in vielen Stücken mehr zum samaritanischen stimmt als zum masoretischen, und geht auch mit diesem Text sehr willkürlich um; das war schwerlich möglich, wenn damals schon der jetzige Text zur Norm erhoben war. Denn der Erfolg jener Maassregel war so vollständig wie der des Othmân mit dem Korantext. Was wir nun aus jüdischen Quellen über Varianten erfahren oder erschliessen, muss man entweder darauf zurückzuführen, dass hier und da doch noch in eine ältere Handschrift mit abweichenden Lesarten geblickt ward, oder dass man sich sonst an andere Lesarten erinnerte, oder aber dass in jenem Text selbst hie und da Varianten am Rande standen. Ich bin sehr geneigt, die Keri's als Verbesserungen zu betrachten, welche sich schon in jenem Normalexemplar als Marginalnoten zum Ketîb befanden. Nicht eigentliche Varianten sind solche, welche bloss auf absichtlich oder unabsichtlich ungenauem Citat beruhen; dahin gehören fast alle angeblichen Abweichungen in Mischna und Gemara wie Strack hier wieder sorgfältig nachweist. Obwohl er Lagarde's Ansicht nicht erwähnt, so wird er doch durch seine Einzeluntersuchungen allem Anschein nach auf ein ähnliches Resultat hingedrängt. Allerdings scheint er zu verkennen, dass der Text in früherer Zeit ganz im Gegensatz zu der Sorgfalt, mit der er später überliefert ward, oft eine sehr nachlässige und willkürliche Behandlung erlitt, was namentlich durch Geiger's Untersuchungen erwiesen ist; auf Josephus' Zeugniss sich dagegen zu berufen, war nicht erlaubt. Doch hat dies Alles für die Fragen, welche Strack zunächst beschäftigten, keine besondere Bedeutung.

Wesentlich anders wie mit dem eigentlichen Text steht es allerdings mit den später hinzugefügten Zeichen der Punctation (einschliesslich der Accente). Diese ist nie ganz einheitlich gewesen. Wie in so vielen andern Dingen, so unterschieden sich auch hierin die Bewohner von Palästina und von Babylonien. Obwohl wir das System der Babylonier nur erst zum Theil kennen, so lässt sich doch eben so Viel sagen, dass beide Systeme auf denselben Grundlagen beruhen, dass sie nicht ganz unabhängig von einander entwickelt sind, dass keines die absolute Priorität beanspruchen kann, und dass die Unterschiede in der Aussprache viel geringer sind als in der Bezeichnung. Aber auch innerhalb

dieser Schulen mag es über die kleinsten Minutien, namentlich der Accentuation, immer einige Differenzen gegeben haben; auf keinen Fall liessen sich hier auch bei der sorgfältigsten Ueberwachung kleine Fehler vermeiden. Um hier das Mangelnde festzustellen, muss man allerdings die Zeugnisse alter Schriftsteller und vor Allem alte gute Handschriften auf's Genaueste befragen. Dazu dient als Vorarbeit die in diesem Buche gegebene Uebersicht über die noch vorhandenen Handschriften von höchstem Werth, sowie über die jetzt nicht mehr direct nachweisbaren, welche einstmals als normativ betrachtet sind. Nach dieser Uebersicht gäbe es noch jetzt eine Reihe von uralten Handschriften. Selbst das Original des Ben-Ascher soll noch in Haleb (welches übrigens nicht wieder mit dem biblischen Helbôn identificirt werden durfte) vorhanden sein (S. 45). Ich muss gestehen, dass ich hier noch gelinde Zweifel hege. Das Zeugniss eines jüdischen Pilgers aus dem Posenschen genügt mir da noch nicht; auch würde selbst die Unterschrift des Codex nicht als Beweis hinreichen, wenn nicht auch stärkere Gründe für deren Wahrheit sprechen. Ich habe zuviel von Koranexemplaren des Othmân, Alî u. s. w. gelesen, um nicht in solchen Fällen höchst skeptisch zu sein. Aehnliche Zweifel habe ich auch bei einigen andern dieser Handschriften, namentlich wenn das Gutachten des Hrn. Heidenheim die einzige Autorität dafür ist; auch der Verf. ist hier keineswegs überzeugt.

Unter allen Umständen müssen die ältesten und ausgezeichnetsten Handschriften, deren man habhaft werden kann, auf's allergenaueste untersucht werden. Vor Allem scheint es mir aber nöthig, dass uns das ganze Material der Handschriften mit „assyrischer" Punctation zugänglich gemacht wird. Wir haben das unverhoffte Glück gehabt, eine in Aussprache und Auffassung von der bekannten vielfach verschiedene Tradition zu erlangen, eine Tradition, welche uns die Leseweise der östlichen Juden giebt, und welche wahrscheinlich alle Abweichungen der offiziellen Targume (Onkelos und Jonathan) von unserer palästinischen Punctation erklären wird: und von dieser Tradition, welche ja auch für die Sprachwissenschaft von hohem Werthe ist, haben wir nach langen Jahren nur erst kleine Proben, und dem Anschein nach müssen wir noch lange auf Mehr warten! Das wäre eine würdige Aufgabe für den Verfasser!

Durch das Streben nach Vollständigkeit hat sich der Verf. verleiten lassen, auch über die samaritanischen Handschriften zu sprechen. Da diese eine ganz andere Familie bilden als die masorethischen, so gehören sie nicht in diesen Zusammenhang. Wollte er noch andre Texte als den masorethischen besprechen, so musste er zuerst die Abweichungen solcher Uebersetzungen behandeln, deren Vorlage in Wirklichkeit nur selten von unserm Consonantentext verschieden war, vor Allem der Peschîtâ. Erst dann könnten die Texte der LXX und der der Samaritaner an die Reihe kommen. Uebrigens merkt man gleich, dass Strack sich mit letzterem nicht eben genauer beschäftigt hat; selbst in den literarischen Nachweisungen, die sonst zum Theil allzu reichlich sind und nur selten eine Lücke zeigen, fehlen hier sehr wichtige Sachen wie die Rosen'schen Facsimile's im XVIII. Bande der Zeitschr. d. D. M. Ges. und Petermann's „Versuch einer hebr. Formenlehre nach der Aussprache d. heutigen Samaritaner" u. s. w. (Leipz. 1868).

Ganz besonders anzuerkennen ist es, dass sich der Verf. eine gründliche Kenntniss der talmudischen Literatur erworben hat. Dass er sich mit der Denk- und Redeweise der alten Rabbinen wirklich vertraut gemacht hat, merkt man an dem sehr lehrreichen Abschnitt über die Varianten des Bibeltextes im Talmud.

Ich halte es für meine Pflicht, darauf hinzuweisen, dass die rabbinischen und masorethischen Studien des Verfs. dem Anschein nach durch De-

litzsch veranlasst sind, dem auch die Schrift gewidmet ist. Delitzsch, der vor Kurzem in diesen Blättern meines Bedünkens viel zu unbarmherzig behandelt ist, hat sich ja schon mehrfache Verdienste um die genauere Feststellung des masorethischen Textes erworben.

Druck und Papier sind gut. Gern hätte ich es gesehen, wenn die Verzierung der inneren Umschlagseiten durch Auszüge aus Recensionen über den zuerst erschienen Abschnitt weggeblieben wäre. Die Verlagshandlung hatte es nicht nöthig, auf diese Weise ein Buch in günstiges Licht zu setzen, dass sich dem Kenner selbst empfielt, und ein Nicht-Kenner ist in Gefahr, bei solchen Empfehlungen an Malzextract-Reclamen zu denken.

Herrn Strack aber wünschen wir, dass er mit Kraft auf dem betretenen Wege vorwärts schreite.

Strassburg i. E. Th. Nöldeke.

Carl Wittichen, Beiträge zur biblischen Theologie. I. Die Idee Gottes als des Vaters. II. Die Idee des Menschen. III. Die Idee des Reiches Gottes. A. u. d. T. Die Idee des Reiches Gottes, dritter Beitrag zur biblischen Theologie, insbesondere der synoptischen Reden Jesu. Göttingen 1872. 8. X und 242 S.

Der dritte Theil dieser „Beiträge zur biblischen Theologie" behandelt die Idee des Gottesstaats. Der Hr. Vf. hat sich auch in diesem Theile ernstlich bestrebt, den historischen, kritischen und philosophischen Anforderungen, welche die wissenschaftliche Theologie der Gegenwart an eine solche Arbeit zu stellen berechtigt ist, so viel als möglich gerecht zu werden. Wenn die vorliegende Untersuchung in ihren Details auch öfter nur ein historichses Interesse in Anspruch nehmen darf, so ist der Verf. doch keineswegs der Meinung, dass auch die grosse Idee, um die es sich handelt, lediglich der Geschichte angehöre. „Wie dieselbe vielmehr in der bisherigen Entwickelung der Religion eine wichtige Stellung eingenommen hat, so ist sie auch ihrem allgemeinen Inhalte nach für die Zukunft einer der grossen Gedanken, um den sich die Arbeit des religiösen Geistes, ja des Geistes überhaupt dreht, und bildet daher auch mit den Maassstab, womit die religiösen Erscheinungen unserer Zeit zu messen sind. „Was ist aus jener weltgeschichtlichen Idee des Gottesstaates in der katholischen und evangelischen Kirche, welcher doch zunächst die Aufgabe ihrer Pflege und Verwirklichung zufiel, geworden? Dort eine rein hierarchisch verfasste Gemeinschaft des Cultus, des Dogmas und der Disciplin, welche die freie Bewegung des religiösen Gedankens unter dem Banne der unfehlbaren Satzung erstickt, hier eine Kirche, welche theils von Instanzen des alten Staatswesens theils von Theologen und nur zum geringsten Theile von Organen der Gemeinde regiert, den lebendigen Zusammenhang mit den schöpferischen Ideen des Urchristenthums wie der Reformation zu verlieren droht, dem Strome der fortschreitenden geistigen Cultur nicht mehr zu folgen vermag und daher ihre Einwirkung auf das Gesammtleben der Menschheit mehr und mehr einbüsst. — Wir vermessen uns nicht, den Gang vorauszusehen zu wollen, den die Entwickelung des religiösen Geistes zukünftig nehmen wird; aber wer nicht gänzlich in dem herrschenden Kirchenwesen befangen ist, wird sich der Einsicht nicht entziehen können, dass nur eine neue Reformation der Kirche dieselbe befähigen kann, die Trägerin des grossen weltgeschichtlichen Gedankens Jesu zu sein".

Diese Grundansicht kann Unsereinen nur anziehen und mit manchen Einzelheiten der Ausführung, welchen wir bei aller Sicherheit des Vf. nicht zustimmen können, aussöhnen. Wir wollen auch seine Bitte beherzigen, die vorliegende Schrift nicht mit dem Maassstabe jener doctrinären Kritik zu beurtheilen, die damit beginnt, den Schriftsteller unter irgend einen Partei-

namen zu bringen, und ihn dann ohne grosse Mühe mit den Waffen der eignen Partei bekämpft. „Am meisten wird die vom Verfasser vertretene Ansicht über die Abfassungszeit einzelner Stücke der jüngern hebräischen Literatur und über das Abhängigkeitsverhältniss der Evangelien von einander dazu Veranlassung geben; aber er ist sich auch in diesem Puncte bewusst, nicht mit der Tendenz der Schule oder zu Gunsten irgend eines dogmatischen Standpunctes, sondern nach Gründen geurtheilt zu haben". Wirkliche Gründe vermissen wir freilich bei dem Abhängigkeitsverhältniss der Evangelien und anderswo. Aber halten wir uns an die Grundgedanken.

Die Idee des Reichs Gottes findet der Vf. zuerst begründet in dem jüdischen Gemeinwesen als dem Königreiche Jhvh's. Das hebräische Bewusstsein um die Gottesherrschaft habe eine dreifache Beziehung. „Es geht aus von der Thatsache der Begründung dieser Herrschaft durch Moses, es erkennt dieselbe als in Israel gegenwärtig, aber so weit die Wirklichkeit dem Ideale widerspricht, kehrt es sich der Zukunft zu, indem es kraft der gegebenen Grundlage die Verwirklichung derselben von dieser erwartet" (S. 2). „Obwohl der den hebräischen Vorstellungen zu Grunde liegende Gedanke, die Darstellung des Willens Jhvh's in dem israelitischen Gemeinwesen, sich durchweg gleich bleibt, hat derselbe doch nicht den Charakter des stabilen Dogmas, sondern eines Zweckbegriffs, welcher, mit der Entwickelung des Bewusstseins gleichen Schritt haltend und sich mit Elementen der zeitgeschichtlichen und persönlichen Erfahrung verbindend, sich dem concreten Inhalte wie der Form nach verändert, entwickelt und eine zeitlich wie individuell verschiedene Ausprägung erfährt. In der That zeigt das hebräische Bewusstsein auf keinem Gebiete eine solche Beweglichkeit der Anschauung wie gerade auf diesem, daher eine Darstellung, welche dogmatisch zu Werke geht, wie dies meistens geschieht, zu falschen Auffassungen und Combinationen führt." Gegen diese Grundsätze ist nichts zu erinnern. Es fragt sich nur, ob die Ausführung überall befriedigend ist.

Die Idee des Reiches Gottes im Hebraismus beginnt Wittichen 1. mit der Reichsidee im Mosaismus (S. 4—12). Die ideale Grundlage des von Moses gegründeten israelitischen Gemeinwesens ist der Gedanke, dass Jhvh Israel aus den Völkern der Erde ausgesondert, um mit ihm in ein besondres Verhältniss zu treten, welches nach Analogie menschlicher Vertragsverhältnisse als Bund bezeichnet ward. Die Vorstellung von Jhvh als dem Könige dieses Volks in Heerführung und Richten hält Wittichen (S. 7) für mosaischen Ursprungs, angeregt durch den Gegensatz gegen das ägyptische Wesen. „Sofern sie auf Grund einer religiösen Idee geschieht, welche der Einsicht in die im Verlaufe der Geschichte sich manifestirende göttliche Wirksamkeit entspringt, trägt dieselbe in der That ihrem Princip nach den Charakter der göttlichen Offenbarung" (S. 9). Die Idee der Theokratie — ein von Josephus herrührender Ausdruck — fällt ursprünglich mit der Staatsidee überhaupt zusammen. Die religiösen Beziehungen des Menschen erscheinen zugleich als rechtliche. Mit den Propheten beginnen Staat und Religion sich zu sondern; aber erst das Christenthum bringt den Unterschied beider zum klaren Bewusstsein.

2. In der Zeit bis zum Exil lässt Wittchen (S. 13—20) die Idee des göttlichen Reichs hauptsächlich durch die Prophetie fortgebildet werden. Die Prophetie scheidet zwischen den Elementen des Gesetzes, der Art, dass das Somatische und Juridische dem Ethischen untergeordnet und zwischen dem empirischen und idealen Israel unterschieden wird, und erhebt sich zu einer universellen Betrachtung, vermöge deren der übrige Theil der Menschheit nicht mehr den reinen Gegensatz zu Israel bildet, sondern zur Erkenntniss und Verehrung Jhvh's geführt werden soll, Eigenthümlichkeiten, welche dann

weiter ihre theologische, auf die Verwirklichung des göttlichen Weltzwecks in der Zukunft gerichtete Anschauungsweise und ihr Bestreben, durch Rede und Schrift auf die Läuterung, Erhebung und Versittlichung des Volksbewusstseins zu wirken, zur Folge haben." Ueber das Wesen der Prophetie und ihre Weissagung erhalten wir überhaupt ganz gesunde Ansichten. Die ethische Idee findet Wittichen jedoch bei den Propheten noch nicht genug ausgebildet, er vermisst hier den Charakter universeller Humanität, ohne dass man der hebräischen Prophetie desshalb den Charakter der göttlichen Offenbarung absprechen dürfte. „Sofern diese vielmehr für eine organische geschichtliche Anschauungsweise ein allmäliges Aufsteigen von elementaren zu ethischen Principien zeigt, welche als Elemente des göttlichen Weltbildes nach und nach kraft innerer und äusserer Erfahrung ins menschliche Bewusstsein treten, kommt ihr dieser Charakter ebensowohl zu wie dem Mosaismus" (S. 17). Im Vergleiche mit dem Mosaismus ist die theokratische Idee bei den Propheten sehr vielseitig geworden. Es ist auch meine Ansicht, dass die ideale Gestalt des zukünftigen Messias erst auf der Grundlage des hebräischen Königs entstanden ist (S. 19). Die prophetische Vorstellung der Zukunft ist aber keineswegs auf diejenige des Messias zu beschränken.

Ueber die Ausführung im Einzelnen lässt sich streiten, wenn z. B. Joël unter den uns erhaltenen Propheten zu allererst gestellt wird (S. 28f.), wenn das Lied Mosis Deut. 32 schon in die Zeit des Uzia, der Segen Mosis Deut. 33 erst in die Zeit des Hiskia gesetzt wird (S. 48), wenn Jes. C. 24—27 schon in den Anfang des Exils gesetzt wird, wenn das von dem B. Judith schon abhängige B. Baruch vor jenes gesetzt wird (S. 108 f.), wenn Daniel 7, 13 f. der Menschensohn nur eine Personification des Volkes Israel sein soll (S. 118). Bei dem B. Henoch folgt der Verf. ganz Hrn. D. Dillmann, mit Ausnahme der Abweichung, welche ich für keine Verbesserung halten kann, dass er die Grundschrift noch früher ansetzt (S. 119 f.) Ueber die älteste jüdische Sibylle (Orac. Sib. III.) finde ich S. 134f. meine Ansicht wieder, nur soll der persönliche Messias im zweiten und dritten Theile nicht mehr festgehalten sein (vgl. dagegen V. 652). Auch bei den Psalmen Salomo's (S. 155 f.) wird meine Ansicht angenommen und die Ansicht bestritten, dass vor Eintritt des Christenthums die Messiasidee im Erlöschens gewesen, erst durch das Christenthum wieder angeregt sei.

II. In den Reden Jesu findet Wittichen (S. 166 f.) die Idee des Reiches Gottes am treuesten und ursprünglichsten bei Marcus erhalten. Der Messias erscheine hier als Verkörperung der sittlichen Gerechtigkeit statt als politischer Weltherrscher, und die gewaltsamen Katastrophen sollen nur der Hebel sein für den sittlichen Process der Herstellung der ethisch gefassten Gottesherrschaft (S. 183). Ein Fortschritt über die ATliche Auffassung, in welcher „das Ethische mit der physischen Reinheit und der Nationalität verbunden ist und durch einen Eudämonismus beschränkt wird, der dasselbe mehr oder weniger zum Mittel für die sinnliche Wohlfahrt macht, das Verhältniss zwischen Gott und Menschen statt innerlich rechtlich gefasst erscheint, und daher die Freiheit des Individuums dem absoluten Staatsbegriffe geopfert wird" (S. 186). Die von Jesu zu gründende Theokratie ist kein cultischnational-hierarchisches Gemeinwesen im antiken Sinne, „sondern eine durch freie Association hergestellte Gemeinschaft der sittlichen Hingabe an den sittlich gefassten göttlichen Willen und deren Auswirkung in der praktischen" (S. 207). So rein moralisch und so abgesehen von jüdischer Nationalität kann ich die Idee des Gottesreichs bei Jesu nicht fassen. Der Hr. Verf. scheint mir bei manchem Schönen, was er sagt, doch die Zukünftigkeit des Gottesreichs im Sinne Jesu nicht genug zu würdigen, wenn er die Eschatologie für keinen wesentlichen Inhalt des Unterrichts Jesu gehalten

wissen will. „Als solchen können wir vielmehr allein die Idee von Gott als dem Vater, das aufgestellte Ideal vom Menschen und von der Menschheit und die Idee des gegenwärtigen Gottesreiches betrachten, auf welchen daher auch das ganze Gewicht der Verkündigung Jesu liegt“.

Anhangsweise bespricht Wittichen (S. 234f.) noch die Idee des Reiches Gottes in der NTlichen Literatur und die Idee des Reiches Gottes in der Entwickelung des Christenthums (S. 238f.). Schon im 2. Jahrh. sollen die theokratischen Anschauungen Umwandlungen erfahren haben, wodurch dieselben immer mehr ihren ursprünglichen Charakter und damit zugleich einen nicht geringen Theil ihrer sittlichen Wirkung verlieren. Nicht bloss, dass die Vorstellungen vom Gerichte und der Vollendung des Reichs Gottes in Folge der vergeblichen Erwartung der Wiederkunft Christi zu ermatten begannen, wie schon 2 Petri zeigt, „sondern was von noch grösserer Bedeutung ist: die schon in der apostolischen Zeit eingetretene Umprägung der Idee des göttlichen Reichs zu einem rein eschatologischen Begriffe wird fixirt und bewirkt, dass sie allmälig in den Hintergrund tritt. An ihre Stelle treten aber nicht wie bei den NTlichen Schriftstellern zum Ersatz ethische Begriffe, sondern es ist der Begriff der Kirche, diese als mittlerische Institution statt als das Reich Gottes realisirende Association der Gläubigen gedacht, und eine Reihe bereits mechanisch aufgefasster und in Abhängigkeit von kirchlichen Institutionen gesetzter soteriologischer Begriffe, welche die Lücke ausfüllen. — Dass diese Vereinerleiung der Kirche mit der Reichsidee Jesu ein grober Irrthum ist, bedarf keines näheren Beweises. Von dieser unterscheidet sie sich durch ihren vorwiegend cultischen statt ethischen Charakter, durch die Identificirung der Idee mit der Wirklichkeit, durch ihre einseitige Auffassung als Institut und durch den dualistischen Gegensatz zu der Welt. Gleichwohl hat die Kirche im Laufe ihrer Entwickelung, getrieben durch ihre universelle Tendenz, einen politischen Charakter angenommen; ja, indem sie die Idee des Gottesstaates judaistisch fasste oder nach dem Urbilde der römischen Weltmonarchie ausbildete, ist sie aus dem Spiritualismus in einen sinnlichen Realismus umgeschlagen oder hat auch zwischen beiden Extremen hin und her geschwankt“. Die Reformation des 16. Jahrh. ist nicht dazu gelangt, den grossen Gedanken Jesu in seiner Reinheit fortzubilden, obgleich Ansätze dazu vorhanden waren. „Indem sie die Kirche ihrem idealen Wesen nach als die Gemeinschaft derer auffasste, welche Christo wahrhaft glauben und gehorchen, und mit dieser wahren Kirche das Reich Gottes identificirte (Luther und Melanchthon), kommt sie allerdings jenem Gedanken nahe; aber sie vermag denselben weder in organischen Zusammenhang mit der empirischen Kirche zu setzen, da sie, statt diese letztere als die zeitliche Erscheinung der Idee der Kirche zu fassen, vielmehr die ideale und empirische Kirche äusserlich neben einander stellt, noch giebt sie beiden so vorwiegend die Richtung auf das ethische Leben, wie dies die Anschauung Jesu erfordert. Ist es ja doch die Mittheilung der religiösen Wahrheit und die Heiligung des privaten Lebens, welche nach reformatorischer Anschauung unter den Begriff der Kirche fällt; dagegen gehören auch ihr das öffentliche Leben im Staate und der bürgerlichen Gesellschaft zum Bereiche des Weltlichen, das sie zwar nicht im Sinne des mittelalterlichen Katholicismus für unheilig hält, aber doch sehr bestimmt von dem Religiösen oder Geistlichen unterscheidet“. So wird die Kirche mehr und mehr ausserhalb der grossen Bewegung der Cultur gestellt, sie büsst das Bewusstsein um ihre weltgeschichtliche Stellung ein, ja sie wird theilweise zur Mumie. Die Idee des göttlichen Reichs im Sinne Jesu findet seit der Reformation ihre Verwirklichung auf verschiedenen Lebensgebieten, welche ehedem wesentlich in der kirchlichen Gemeinschaft ihren Ausgangs- und Mittelpunct

hatten. Wo diese Gebiete dereinst ihren eigenen Mittelpunct finden, ob in einem neuen internationalen Staatswesen oder in einem universellen Vereinswesen oder in der regenerirten Kirche oder auch in einem organischen Verbande aller drei, ist schwer vorauszusehen. „Aber sicher ist, dass das Ideal eines universellen religiös-sittlichen Gemeinwesens, eines Gottesstaates im Geiste Jesu, auch gegenwärtig keine todte, bloss der Geschichte angehörige Vorstellung ist, sondern das grosse Ziel bildet, an dem die moderne Menschheit bewusst und unbewusst arbeitet". Alles sehr anregend und beachtenswerth, wenn auch nicht erschöpfend. A. H.

Wilhelm Weiffenbach, Der Wiederkunftsgedanke Jesu. Nach den Synoptikern kritisch untersucht und dargestellt. Leipzig 1873. 8. XI. und 424 S.

„Entweder ist auf unsere Evangelien überall nichts Geschichtliches zu begründen, oder Jesus hat erwartet, zur Eröffnung des von ihm verkündigten Messiasreiches in allernächster Zeit in den Wolken des Himmels zu erscheinen". Mit diesen Worten von D. F. Strauss, welcher eben desshalb Jesum für einen Schwärmer erklärt, beginnt Weiffenbach, um auf die grosse Bedeutsamkeit und Tragweite des von ihm behandelten Gegenstandes aufmerksam zu machen. Durch eine Combination der Wiederkunfts- und der Auferstehungsverkündigungen Jesu will er nämlich jeden Irrthum Jesu bezüglich seiner Parusie beseitigen, obwohl ihm wegen seiner Inaurugaldissertation Keim (Jes. v. Naz. VI, S. 570) zugerufen hat: oleum et operam perdidisti! Wie man nun auch über das gegenwärtige Buch urtheilen möge, grosse Mühe hat sich der Verf. gegeben, auch sauber und anregend, nur mitunter zu weitschweifig geschrieben.

Der dermalige Stand der Wiederkunftsfrage (S. 3—67) ist folgender: Es fragt sich, ob wir die Vorstellung einer nahen, leiblich sichtbaren Wiedererscheinung des Menschensohnes zur glanzvollen Reichsvollendung und zum Gerichte in das Bewusstsein Jesu selber verlegen dürfen, wobei ein Irrthum und eine Selbsttäuschung herauskäme, oder ob wir jene Wiederkunftsvorstellung auf Rechnung der Jünger, die ihren Herrn missverstanden, und in zweiter Linie der evangelischen Schriftsteller zu setzen haben. Letzteres ist zur Zeit die verbreitetste, von Schleiermacher und Bleek, dann von Holtzmann, Schenkel, Colani, Baur, Hase, Meyer u. A. vertretene Ansicht. Ersteres haben dagegen hauptsächlich Strauss, Rénan, Weizsäcker und Keim behauptet. Der exegetische Augenschein spricht, wie unser Verfasser nicht verkennt, für die letztere Ansicht. Da weiss auch Weiffenbach nur durch Kritik zu helfen, obwohl Scherer, Kienlen und Gess auch nach seiner Ansicht auf solchem Wege nicht zum Ziele gekommen sind. Die Lösung der Schwierigkeit versucht er 1) durch eine genaue Analyse der Wiederkunftsreden Jesu (S. 68—372), 2) durch eine nähere Prüfung des Verhältnisses der Wiederkunftsverkündigungen zu den Auferstehungsreden (S. 373—424).

Für die Wiederkunftsreden findet Weiffenbach, welcher die Marcus-Hypothese, „freilich nicht in ihrer zu künstlichen und subjectivistischen Scholten'schen Fassung, sondern in ihrer einfachen Formulirung durch Holtzmann," vertritt, den Hauptschlüssel in der grossen eschatologischen Compositions-Rede des Herrn Mc. 13 u. Parall. Eine „Compositionsrede", weil wir hier von Urmarcus eine ächte Wiederkunftsrede mit einer kleinen judenchristlichen Apokalypse zusammengesetzt finden sollen. Es war also eine unrichtige Vermuthung von mir, wenn ich diese „kleine Apokalypse" in ähnlicher Fassung für vielleicht recht kurzlebig erklärte (Z. f. w. Th. 1872. II.

S. 262). Bessern wir nur bei (Deutero —?) Marcus noch ein paar Stellen, wo die höhere Ursprünglichkeit des Matthäus gar zu offen hervortritt, nämlich 13, 14, wo Marcus im Interesse seiner heidenchristlichen Leser die Bezugnahme auf Daniel und in Folge dessen auch die bestimmte Bezeichnung des Tempelplatzes (Mt. 24, 15) verwischt hat, 13 18, wo höchstwahrscheinlich in dem nämlichen Interesse Marcus das *μηδὲ ἐν σαββάτῳ* der Grundschrift ausgeworfen hat, vielleicht auch 13, 24 (*ἀλλ' ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις*) nach Mt. 24, 29 (*εὐθέως δὲ*). Dann erhalten wir folgende Wiederkunftsrede Jesu:

A. I. *καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ, ἐκ τοῦ ἱεροῦ, λέγει αὐτῷ εἷς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ Διδάσκαλε, ἴδε, ποταποὶ λίθοι καὶ ποταπαὶ οἰκοδομαί.* [2] *καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ Βλέπεις ταύτας τὰς μεγάλας οἰκοδομάς; οὐ μὴ ἀφεθῇ ὧδε λίθος ἐπὶ λίθῳ, ὃς οὐ μὴ καταλυθῇ.*

II. *καὶ καθημένου αὐτοῦ εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν κατέναντι τοῦ ἱεροῦ, ἐπηρώτων αὐτὸν κατ' ἰδίαν Πέτρος καὶ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης καὶ Ἀνδρέας.* [4] *Εἰπὲ ἡμῖν, πότε ταῦτα ἔσται, καὶ τί τὸ σημεῖον, ὅταν μέλλῃ πάντα ταῦτα συντελεῖσθαι;*

III. [5] *ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀποκριθεὶς αὐτοῖς ἤρξατο λέγειν·* [9] *Βλέπετε ὑμεῖς ἑαυτούς· παραδώσουσι γὰρ ὑμᾶς εἰς συνέδρια καὶ εἰς συναγωγὰς δαρήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ·* [11] *καὶ ὅταν ἄγωσιν ὑμᾶς παραδιδόντες, μὴ προμεριμνᾶτε τί λαλήσητε, μηδὲ μελετᾶτε, ἀλλ' ὃ ἐὰν δοθῇ ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ, τοῦτο λαλεῖτε· οὐ γάρ ἐστε ὑμεῖς οἱ λαλοῦντες, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.*

IV. [12] *παραδώσει δὲ ἀδελφὸς ἀδελφὸν εἰς θάνατον καὶ πατὴρ τέκνον. καὶ ἐπαναστήσονται τέκνα ἐπὶ γονεῖς καὶ θανατώσουσιν αὐτούς.* [13] *καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων διὰ τὸ ὄνομά μου. ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται.*

V. [5] *βλέπετε δέ, μή τις ὑμᾶς πλανήσῃ.* [6] *πολλοὶ γὰρ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου καὶ πολλοὺς πλανήσουσιν.* [22] *καὶ ἐγερθήσονται ψευδοπροφῆται πρὸς τὸ ἀποπλανᾶν, εἰ δυνατόν, καὶ τοὺς ἐκλεκτούς.* [23] *ὑμεῖς δὲ βλέπετε.*

VI. [28] *ἀπὸ τῆς συκῆς μάθετε τὴν παραβολήν. ὅταν αὐτῆς ἤδη ὁ κλάδος ἁπαλὸς γένηται, καὶ ἐκφυῇ τὰ φύλλα, γινώσκετε ὅτι ἐγγὺς τὸ θέρος ἐστιν.* [29] *οὕτω καὶ ὑμεῖς, ὅταν ταῦτα ἴδητε γενόμενα, γινώσκετε ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις.*

B. I. [32] *περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἢ τῆς ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι ἐν τῷ οὐρανῷ, οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατήρ.* [33] *βλέπετε, ἀγρυπνεῖτε· οὐκ οἴδατε γάρ, πότε ὁ καιρός ἐστιν.*

II. [34] *ὡς ἄνθρωπος ἀπόδημος ἀφεὶς τὴν οἰκίαν αὐτοῦ καὶ δοὺς δούλοις αὐτοῦ τὴν ἐξουσίαν, ἑκάστῳ τὸ ἔργον αὐτοῦ, καὶ τῷ θυρωρῷ ἐνετείλατο ἵνα γρηγορῇ.* [35] *γρηγορεῖτε οὖν· οὐκ οἴδατε γάρ, πότε ὁ κύριος τῆς οἰκίας ἔρχεται, ὀψὲ ἢ μεσονυκτίου ἢ ἀλεκτροφωνίας ἢ πρωΐ·* [36] *μὴ ἐλθὼν ἐξαίφνης εὕρῃ ὑμᾶς καθεύδοντας.* [37] *ὃ δὲ ὑμῖν λέγω, γρηγορεῖτε.*

Dazu mögen wir nach Weiffenbach (S. 170f.) gleich die einverleibte „kleine Apokalypse" stellen:

[7] *ὅταν ἀκούσητε πολέμους καὶ ἀκοὰς πολέμων, μὴ θροεῖσθε· δεῖ γὰρ γενέσθαι·* [8] *ἐγερθήσεται γὰρ ἔθνος ἐπὶ ἔθνος καὶ βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν, καὶ ἔσονται σεισμοὶ κατὰ τόπους, καὶ ἔσονται λιμοὶ καὶ ταραχαί.* [9] *ἀρχαὶ ὠδίνων ταῦτα.*

[14] *ὅταν δὲ ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως [τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου, ἑστὼς [ἐν τόπῳ ἁγίῳ] (ὁ ἀναγινώσκων νοείτω), τότ οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη.* [15] *ὁ δὲ ἐπὶ τοῦ δώματος μὴ καταβάτω μηδὲ εἰσελθάτω ἆραί τι ἐκ τῆς οἰκίας αὐτοῦ.* [16] *καὶ ὁ εἰς τὸν ἀγρὸν ὢν μὴ ἐπιστρεψάτω εἰς τὰ ὀπίσω ἆραι τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ.* [17] *οὐα*

δὲ ταῖς ἐν γαστρὶ ἐχούσαις καὶ ταῖς θηλαζούσαις ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις. [18] προσεύχεσθε δὲ ἵνα μὴ γένηται χειμῶνος [μηδὲ σαββάτῳ]. [19] ἔσονται γὰρ ἐκεῖναι αἱ ἡμέραι θλῖψις, οἵα οὐ γέγονε τοιαύτη ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως, ἣς ἔκτισεν ὁ θεὸς ἕως τοῦ νῦν, καὶ οὐ μὴ γένηται. [20] καὶ εἰ μὴ κύριος ἐκολόβωσε τὰς ἡμέρας, οὐκ ἂν ἐσώθη πᾶσα σάρξ· διὰ δὲ τοὺς ἐκλεκτούς, οὓς ἐξελέξατο, ἐκολόβωσε τὰς ἡμέρας.

[24] [εὐθέως δὲ] μετὰ τὴν θλῖψιν ἐκείνην ὁ ἥλιος σκοτισθήσεται, καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει το φέγγος αὐτῆς, [25] καὶ οἱ ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ ἔσονται ἐκπίπτοντες, καὶ αἱ δυνάμεις αἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς σαλευθήσονται. [26] καὶ τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλαις μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης. [27] καὶ τότε ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ καὶ ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, ἀπ' ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ. [30] ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη, μέχρις οὗ πάντα ταῦτα γένηται. [31] ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται, οἱ δὲ λόγοι μου οὐ παρέλθωσιν.

Diese beiden Stücke soll der Urevangelist zusammengeschweisst haben. In der Wiederkunftsrede fügte er Vs. 9 hinzu: καὶ ἐπὶ ἡγεμόνων καὶ βασιλέων σταθήσεσθε, auch wohl εἰς μαρτύριον αὐτοῖς, vielleicht hat er auch V. 13 den letzten Satz apokalyptisch gefärbt. Bei A. V. ist Weiffenbach überhaupt unsicher, schiebt aber dem Urevangelisten zu V. 6 λέγοντες ὅτι ἐγώ εἰμι, den ganzen V. 10, welcher wohl ein ächtes Christuswort enthalten, aber hierher gar nicht gehören soll (S. 136 f.), V. 22 ψευδόχριστοι und καὶ δώσουσι σημεῖα καὶ τέρατα, Vs. 23 ἰδοὺ προείρηκα ὑμῖν πάντα· In B. II, V. 37 soll πᾶσι λέγω ein Zusatz sein. Bei der kleinen Apokalypse soll der Urevangelist hinzugefügt haben V. 7 ἀλλ' οὔπω τὸ τέλος. Vs. 14. 18 (2, 28) hat Marcus den Urmarcus, welcher bei Matthäus erhalten ist, verändert.

Aber ist denn jene Wiederkunftsrede Jesu, aus welcher alle jüdische Apokalyptik entfernt ist, überhaupt nur lebensfähig? Da weissagt Jesus die Zerstörung des Tempels, von welcher sein Apostel Johannes Offbg. C. 11 noch 69 nichts geahnt hat. Denn dass wir wegen Mc. 13, 2 mit Weiffenbach (S. 95) dem Zebedaiden Johannes die Apokalypse absprechen sollten, ist zu viel verlangt. Da fragen die Jünger, wann die Zerstörung eintreten, und was das Zeichen derselben sein wird. Aber Jesus giebt gerade hierauf keine Antwort. Von seiner Wiederkunft giebt er höchstens eine räthselhafte Andeutung. Alles Bestimmte der Vorstellung, wobei Weiffenbach (S. 175 f.) die Berührungen mit der jüdischen Apokalyptik nicht verkennt, aber dennoch den vorchristlichen Ursprung des Ezra-Propheten, ohne sich um meinen Messias Judaeorum (Lips. 1869) zu kümmern, ebenso wenig annehmen will als den christlichen Ursprung von Henoch C. 37—71 (S. 110. 178. 266), gehört lediglich der „kleinen Apokalypse" an, welche, abgelöst von der Frage V. 4, ohne alle Veranlassung eintritt. Was soll aus der Kritik werden, wenn sie das unzertrennlich Zusammengehörige auf solche Weise auseinanderreisst?

Mit dem Schlüssel, welchen er aus jener „Compositionsrede" entnommen hat, will Weiffenbach auch die kleinern Wiederkunfts-Reden und Sprüche aufschliessen (S. 191—358), zunächst in seiner Grundschrift, dem vermeintlichen Urmarcus. Auch in der Rede Mc. 8, 38—9, 1 soll der apokalyptische Zug Mc. 8, 38 ein unächter Zusatz des Urevangelisten sein, dagegen 9, 1 den ächten Wiederkunftsgedanken Jesu enthalten (S. 194 f.). Mc. 14, 62, wo Jesus sich ganz an Daniel 7, 13 anschliesst, soll ächt und ursprünglich, aber bildlich gemeint sein (S. 207 f.). Der Sinn soll sein: „Ja, ich bin der Messias, ich bin der berühmte danielische Menschensohn; und was von ihm geschrieben steht (Kommen auf Himmelswolken, Gebrachtwerden zu Gott, Erlangen ewiger Macht und Reichsherrschaft), das werdet ihr von nun an alles an mir im wahren Sinn in Erfüllung gehen sehen". Eine jedenfalls sehr kühne Erklärung!

Mit demselben Schlüssel werden auch die Wiederkunfts-Reden und -Sprüche aus der vermeintlichen Redesammlung (λόγια) aufgeschlossen (S. 212—279). Besonderes Gewicht legt Weiffenbach (S. 213f.) in dieser Hinsicht auf Luc. 17, 20—27 (Mt. 24, 26—28. 37—41). Die Rede darf jedoch nicht, wie Lucas ausdrücklich sagt, an Pharisäer, sondern nur an Jünger gerichtet sein. Beseitigen wir nun Vs. 22 als in der vorliegenden Gestalt nicht ursprünglich, vollends V, 23. 31—33, und lassen wir V. 37 irgendwo anders hingehören: so erhalten wir das Gewünschte, das innerliche und geistige Dasein des Gottesreichs (V. 20), eine entsprechende Wiederkunft des Menschensohns (V. 30). So sollen wir auch Mt. 23, 27—39 (Luc. 13, 34. 35), welche Stelle Weiffenbach (S. 257f.) für ursprünglich hält, keine persönlich-sichtbare Wiederkunft Jesu finden, sondern geistig-symbolisch deuten. Unbefangene Schriftausleger können dazu nur den Kopf schütteln. Ueber das Gleichniss von dem Unkraut im Weizen Mt. 13, 24—30. 37—43 freue ich mich übrigens bei Weiffenbach (S. 313f.) ganz dieselbe Ansicht, welche ich (Z. f. w. Th. 1867, S. 422f.) vorgetragen habe, dass die Erklärung nicht völlig zutrifft, wiederzufinden.

In den Schlussbemerkungen zu seinen exegetisch-kritischen Untersuchungen (S. 359—372) meint Weiffenbach zwei wichtige Ergebnisse verzeichnen zu dürfen: 1) die Thatsächlichkeit und Ursprünglichkeit des Wiederkunftgedankens Jesu, 2) das Fehlen jeglicher Apokalyptik und Zukunftsrechnerei in den eschatologischen Aussagen Jesu (S. 362). Das zweite Ergebniss erregt jedoch, wenn man auch die phantastische Apokalyptik fern hält, gerechte Bedenken. Soll Jesus seine Wiederkunft eher in unsrer philosophischen Denkweise als in Vorstellungen seiner Zeit vorhergesagt haben? Es ist wohl richtig, dass seine Aussagen erst hinterher mit den beiden grossen Ereignissen der Heidenbekehrung und der Zerstörung Jerusalems verbunden wurden (S. 3, 66). Daraus folgt aber noch nicht, dass er über seine Wiederkunft nichts weiter gesagt haben sollte, als: ich komme wieder, Gott weiss, wann und wie.

So unbestimmte Wiederkunftsreden Jesu kann man freilich mit den Vorhersagungen über seine Auferstehung für einerlei erklären, wie Weiffenbach zuzweit (S. 373—424) nicht ohne einige Unsicherheit (vgl. S. 376) versucht. Es ist ja richtig, dass Jesus seine Auferstehung nicht so bestimmt, wie unsre Evangelien erzählen, vorhergesagt haben kann (S. 383). Was er aber über seine Wiederkunft, genauer über seine messianische Herrlichkeit gesagt hat, ist auf alle Fälle mehr, als was Weiffenbach (S. 385) mit dem von ihm besonders geschätzten Weisse so ausdrückt: „Jesus hat von der Zukunft seines Werks und seiner Lehre in einer Weise gesprochen, welche das Bewusstsein einer auch nach seinem Tode, sei es fortdauernden oder wiederkehrenden persönlichen Wirksamkeit sowie das Bewusstsein, dass durch diese Wirksamkeit Werk und Lehre vor dem Untergang geschützt und ein endlicher Sieg ihnen gesichert sei, einschloss". Sollte das ein so ganz eigenartiges Selbstbewusstsein sein, wie es die Weltgeschichte bei keinem zweiten Sterblichen aufweist? Eine auch nach dem Tode fortdauernde persönliche Wirksamkeit hat auch der heidnische Horaz sich beigelegt, da er sang: Non omnis moriar, multaque pars mei Vitabit Libitinam. Die Wiederkunfts- und die Auferstehungsverkündigungen Jesu sind denn auch in der evangelischen Ueberlieferung wohl verwandt, aber stets geschieden, so dass ihre ursprüngliche Identität blosse Vermuthung ist. Warum fanden d[illegible] Jünger die Wiederkunftsweissagungen Jesu durch seine Auferstehung noc[illegible] immer nicht völlig erfüllt? Weiffenbach (S. 413) findet den Erklärungsgrund in ihren glühenden und stark sinnlichen Messiaserwartungen. Um s[illegible] weniger wird man auch die Aussagen des Meisters über seine zukünftig[illegible]

Herrlichkeit von dem Anschluss an die jüdische Messiasidee, zumal wie sie bei Daniel gefunden ward, ganz losreissen können.

Ueber den freien Geist des Buchs kann man sich freuen, muss jedoch bedauern, dass er sich noch in einer so subjectiven und oft willkürlichen Kritik bewegt. Hoffen wir, dass der begabte Verfasser in ferneren Leistungen etwas objectiver verfahren möge.

A. H.

Ernesti Ranke Curiensia evangelii Lucani fragmenta Latinae membranis eruta atque adnotationibus illustrata, quibus accedit tabula photographica. Marburg. 1872. 40 S. Hochqu.

Diese Fragmente bilden eine schätzbare Zugabe zu dem bei der Jubelfeier der Münchener Universität von Marburg aus gespendeten akademischen Gratulationsgedichte. Sie umfassen die Abschnitte Luc. 11, 11 — 29 und 13, 16—34. Nachdem Herr Dr. Ranke von ihrer Auffindung in Chur sowie von ihrer Beschaffenheit bereits in d. Studien u. Krit. 1872, Heft 3, S. 505 — 520, Nachricht gegeben und 10 Verse daraus mitgetheilt hatte, hat er sie in der obigen Schrift nicht blos vollständig veröffentlicht, sondern auch mit allem Wünschenswerthen ausgestattet. Das Merkwürdigste an diesen Evangelienbruchstücken ist die wesentliche Uebereinstimmung ihres Textes mit demjenigen des durch sein Alter (4. Jahrh.) und seine Originalität ausgezeichneten Italacodex von Vercelli die entweder auf eine gemeinsame Quelle oder darauf schliessen lässt, dass der — seinem递Haupttheile nach noch nicht ans Licht gezogene — cod. Curiensis aus diesem abgeschrieben war, und die dem ‚kleinen Italafunde' schon jetzt die ehrenvolle Function zuertheilt, in den Versen Luc. 11, 12 — 25 für den zur Zeit abwesenden cisalpinischen Zeugen sein altlateinisches Votum abzugeben, eine Eigenschaft, die uns über seine dermalige textkritische Unerheblichkeit mit dem freundlichsten Gleichmuthe hinwegsehen lässt, zumal da der Introducent dieses neuen Zeugen für ein wahrhaft stattliches Gefolge bis ins Kleinste gesorgt hat. Denn darin unstreitig besteht ein nicht geringes Verdienst des sach- und sprachkundigen Herrn Editor, dass er auf neue und durchaus zuverlässige Collationen der wichtigsten Mitzeugschaften bedacht gewesen ist. Die des Vercellensis deren Ausführbarkeit bei dem traurigen Zustande, in welchem sich der Codex befindet, von dem Grafen *de Mella* geradezu für unmöglich erklärt worden war, wurde trotzdem — und zwar mit der grössten Sorgfalt — in Folge besonderer Ermächtigung des Erzbischofs, welcher gestattete, dass die bereits unter die Reliquien gelegte Handschrift aus ihrem silbernen Gehäuse herausgenommen und von den das Blättern verhindernden Siegeln befreit wurde, zu Stande gebracht durch den eigens zu diesem Behufe nach Vercelli gereisten gelehrten Professor *Bernardin Peyron* in Turin, dem hierbei der Canonicus *Barberis* assistirte, und der leider bestätigt fand, dass das — schon von Berengar wiederhergestellte — werthvolle MS. jetzt elendiglich zerrissen und verwüstet ist, weit mehr, als zu den Zeiten *Banchini's* und *Irico's*, welche es abgeschrieben und veröffentlicht haben. Die grösste Schwierigkeit und den bedeutendsten Zeitaufwand verursachte dem neuesten sorgsamen Vergleicher das Auffinden der betreffenden beiden Stücke mitten unter so vielen mit Papier geflickten Pergamentfragmenten, unter so vielen behufs der Reparatur eingeschobenen Blättchen, eine um so grössere Schwierigkeit, je nöthiger die höchste Vorsicht beim Umwenden eines jeden Blattes erschien, indem dasselbe bei jeder rauheren Berührung noch mehr in Stücke gehen konnte. — Von den entsprechenden Stellen des silbernen Evangeliencodex von Verona (4. oder 5. Jahrh.) besorgte der Vorstand der dortigen Communalbibliothek, *Ignaz Zenti*, welchem durch den Canonicus *Giuliani*,

den Chef der Capitularbibliothek, die Vergleichung gestattet worden war, eine vollständige Abschrift. Er constatirte hierbei, dass zwar die von *Bianchini* gegebene Zeilenabtheilung mit der des Originals durchaus nicht übereinstimmt und auch keine Zwischenräume zwischen den einzelnen Worten im letzteren vorhanden sind, dass der Genannte aber übrigens den Text so genau wiedergegeben hat, dass keine einzige Variante von Bedeutung entdeckt werden konnte. — Auch der Vorstand der Capitularbibliothek von Brixen, *Antonio Lodrini*, der aus dem — fast ganz mit Silberschaum geschriebenen — Evangeliencodex Brixianus (6. Jahrh.) eine Collation gegeben, hat dem Herausgeber des Evangelium quadruplex das Zeugniss ertheilt, er sei sehr sorgfältig gewesen und es könnten ihm die ganz leichten Mängel, welche dem Collator aufgestossen seien, nicht zur Last gelegt werden. — Neu verglichen wurden ferner zu Gunsten der Ranke'schen Publication die Italacodices Vindobonensis (5. oder 6. Jahrh.) durch Prof. *Hartel* in Wien, Monacensis (6. Jahrh.) durch Gymnasiallehrer *Wilh. Meyer* in München, Rehdigeranus (7. Jahrh.) durch den Herausgeber selbst. Ausserdem aber finden wir in des Letzteren Schrift noch beigefügt und mit kritischen Bemerkungen versehen den Wortlaut des Palatinus (4. oder 5. Jahrh.), des Cantabrigiensis (6. Jahrh.), des Corbeiensis Nr. 195 (6. Jahrh.), des Sangallensis (9. Jahrh.), des Colbertinus und der neuen Vulgata aus dem Amiatinus (541 n. Chr.). Den vorletzt genannten, welcher jetzt nicht mehr mit derselben Bibliotheknummer, wie zur Zeit seiner Edirung durch Sabatier (im J. 1740), versehen ist, hat der Archivar *Paul Meyer* in Paris genau verglichen und über ihn, der gegenwärtig mit Nr. 254 Lat. bezeichnet ist, geurtheilt, dass er aus dem 12. Jahrh. stamme. Bei dieser Veranlassung ist durch den zwischen dem Pariser und dem Marburger Gelehrten gepflogenen Briefwechsel zugleich die erfreuliche Thatsache constatirt worden, dass der ganz vorzügliche Italacodex Corbeiensis Nr. 195, welchen Sabatier benutzt hat, noch jetzt in der Nationalbibliothek zu Paris vorhanden ist, und zwar unter der Nummer 17225 Latin. Wir unserseits verdanken, um dies hier einzuschalten, der Aufnahme des von *P. Meyer* collationirten Textes von Corvey in die Ranke'sche Schrift die Freude, darin eine Stelle gefunden zu haben, welche eine bisherige crux interpretum ganz entschieden beseitigt. Die letztere war eigentlich eine dreifache. In der Assumptio Mosis nämlich heisst es c. V. 4: sed quidam altarium inquinabunt de [hier fehlt vielleicht *illis*] muneribus quae inponent domino. I. 9: per insiurandum quod loculus est in scenae dare de Jesum.. V. 1: et vindicta surget de reges participes scelerum. In Betreff dieses auffallenden Gebrauchs der Präp. de war allerdings schon mehrfach die Meinung geäussert worden, dass sie wenigstens in den beiden ersten Stellen die instrumentale Bedeutung habe; allein noch immer walteten erhebliche Bedenken darüber ob, ob de geradezu für per, wie z. B. in der 2. Stelle, gesetzt worden sein könne. Diese Bedenken aber müssen schwinden, wenn man im Corbeiens. Luc. 11, 24: cum inmundus spiritus exierit de homine, perambulat de loca quae non habent aquam [δι' ἀνύδρων τόπων] liest, mithin sogar das locale διά m. Gen. durch de wiedergegeben findet, zum Beweise dafür, dass dieses de in dem Idiome einer gewissen Zeit und Gegend wirklich als ein vollgiltiger Stellvertreter des per verwendet worden ist, was übrigens auch in der dritten der oben angeführten Stellen geschehen sein mag. — Von dieser Abschweifung zu den Fragmenten von Chur zurückkehrend, die einer noch früheren Zeit (Anf. d. 5. Jahrh.) anzugehören scheinen und die nächstens auch in einer besonderen Ausgabe bei Braumüller in Wien erscheinen werden, bemerken wir, dass p. 13, 31 und p. 17, 26 *nova e*; p. 8, 23 (nach einer Mittheilung des Herrn Verf.) *segnandovi* zu lesen ist und dass das im Veron. Luc. 13, 19 ersichtliche ila nicht, wie p. 29, 11 Anm.

geschehen ist, durch *illa* zu erklären, sondern im Hinblicke auf die gleichlautende Uebersetzung des Monac., u. Rehdig. für einen Schreibfehler des Copisten, der ita hätte schreiben sollen (der Uebersetzer hatte anstatt ἐγένετο εἰς δένδρον καὶ τὰ πετεινά wahrscheinlich ἐγένετο δένδρον ὡς τὰ πετεινά gelesen), zu halten sein dürfte. Im Uebrigen glauben wir versichern zu können, dass es Niemanden gereuen wird, mit dieser neuesten Publication des mit ebenso viel Glück als Unermüdlichkeit auf dem Gebiete der Itala thätigen Forschers sich durch eigenen Augenschein bekannt gemacht zu haben.

Hermann Rönsch.

Hermae Pastor. Veterem Latinam interpretationem e codicibus ed. Ad. Hilgenfeld. Lips. 1873. XII. u. 171. S. 8.

Es ist uns eine höchst angenehme Pflicht, die vorbenannte Schrift anzuzeigen; denn wir können es in der Ueberzeugung thun, dass ihre Herausgabe erwünscht und der auf sie verwendete Fleiss sehr dankenswerth ist. Die altlateinische Uebersetzung des wegen seines Alters und Inhalts wichtigen *Ποιμήν* des Hermas erscheint hier zum ersten Male in einem zuverlässigen, mit kritischen Beigaben wohlausgestatteten Texte, der neben dem Kern der früheren Editionen die Erträgnisse der neuesten, eigenen Handschriftenvergleichung vor Augen stellt. Faber Stabulensis hatte viel willkürlich geändert und den alterthümlichen Ausdruck oft verwischt. Cotelier gab Varianten aus dem Germanens. (9. Jahrh.), aus dem MS. S. Victoris (12. Jahrh.) und aus einem alten Carmelitercodex, — Joh. Fell aus 2 Hdschr. der Bodlejanischen und Lambeth'schen Bibliothek. Darauf folgten die Ausgaben des Clericus und des Joh. Alb. Fabricius (1698 und 1719), deren — nicht ganz zuverlässiger — Tadler Andr. Gallandi (1765) mehrere hdschriftliche Varianten, welche Clericus übergangen hatte, besonders aus dem Lambethanus nachholte, die der neuesten Ausgabe im Anhange beigefügt sind. Auf ihn und auf Fabricius ging der von Hefele (1839; ed. IV.: 1855) gegebene Text zurück. Alle diese Editionen wiederholten den hergebrachten Text nur wenig verbessert. Anger (1856) betonte die Nothwendigkeit einer abermaligen Vergleichung der englischen und französischen Hdschriften. Höheren Ansprüchen hinsichtlich der lateinischen Version genügte die Ausgabe von Dressel (1857) mit ihrem bedeutend vermehrten kritischen Apparate; sie enthielt eine genaue Vergleichung des Vaticanus 3848 (Ende 14. Jahrh.) und des Palatinus 150 (14. Jahrh.). Herr Dr. Hilgenfeld nun hat seiner eigenen Textrecension nicht blos die erstgenannte Collation zu Grunde gelegt, sondern auch die Varianten des von ihm zum ersten Male verglichenen, mit dem Vatic. verwandten und ganz vorzüglichen cod. Dresdensis aus d. 15. Jahrh. hinzugefügt, in welchem der Hirt des Hermas zwischen den Psalmen und den Proverbien steht. Ausserdem sind von ihm auf Grund der Zeugnisse Cotelier's und Fell's die abweichenden Lesarten der fränzösischen und englischen Hdschriften beigegeben. Bisweilen musste nach Massgabe des Griechischen auf die ed. princ. sowie auf den Vulgartext, d. h. auf denjenigen, in welchem Cotelier und Dressel zusammenstimmen, zurückgegangen werden. Auch die Palatinische Uebersetzung ist verglichen und besonders zur Ergänzung mancher Lücken benutzt worden. Bei allen war die Ergänzung weder an der Hand des Grundtextes noch des Palat. ausführbar, weil der alte Uebersetzer selbst Manches theils nicht gelesen theils abgeändert theils hinzugefügt hat. Dass nicht der ganze Wortlaut der Version des Palat. in den kritischen Commentar aufgenommen worden ist, kann wegen ihres späteren Ursprunges und wegen der übermässigen Ausdehnung, welchen der letztere dann erhalten haben würde, nur gebilligt werden, obwohl in ihr so manche, anderwärts nicht erkennbare, Variante des griechischen Textes bezeugt ist. Wenn übrigens zur Erweisung

ihrer Abhängigkeit von der älteren Uebersetzung auf secularibus = *βιωτικῶν* hingewiesen wird, so dürfte vielleicht daran erinnert werden, dass sich dieselbe Uebertragung bereits in der Itala vorfindet: denn *βιωτικαῖς* Luc. 21, 34 ist nicht blos im Cantabrig. und Rehdigeran., sondern auch in den noch viel älteren Vercell. und Veronens. durch saecularibus wiedergegeben. — Im lateinischen Texte sind schon in alter Zeit mehrfache Aenderungen vorgenommen worden, ingleichen Transpositionen, wie sich aus dem Grundtexte ergibt; umgekehrt kann aber auch mitunter das Griechische aus der Uebertragung berichtigt werden, was an einigen Stellen überzeugend nachgewiesen wird.

Man findet in dieser neuesten Ausgabe durchgehends, besonders auch in der Auswahl der Lesarten, eine grosse Sorgfalt und Ueberlegsamkeit bekundet und viele Stellen auf das gelungenste emendirt. Zugleich ist sie schätzenswerth als eine sichere Bezeugung der altkirchlichen Latinität, deren Kenntniss bei der Entzifferung so vieler Denkmäler aus dem Alterthume ganz unentbehrlich ist. Von derartigen Ausdrücken erscheinen hier z. B. folgende: Subst. *abnegantia* = *ἀποστέρησις* (Mand. VIII.), *ambitiositas* = ? *ἀλαζονεία* (Mand. VI. 2), *animaequitas* = *μακροθυμία* (Mand. V. 1), *finctus* = *ὑποκριτής* (Sim. VIII. 6 u. ö.), *horripitatio* = *φρίκη* (Vis. III. 1), *infamator* = *κατάλαλος* (Sim. VI. 5.), *maleficus* = *φαρμακός* (Vis. III. 8), *testum* Neutr. = *ὄστρακον* (Sim. IX. 10); — *dignitosus* = *ἔνδοξος* (Vis. V. Sim. IX. 1. 2 . . ö.), *insensatus* = *ἀσύνετος* (Vis. III. 6. 8 . .), *nocuus* = *βλαβερός* (Vis. III. 9), *ille* = griech. Artikel (Vis. III. 1 . . sehr oft), *in peregre* = *ἐπὶ ξένης* (Sim. I.), *paulo minus* = *παρὰ μικρόν* (Sim. VIII. 1), *quatenus* = *ἐπειδή* (Sim. V. 5), *sin autem* negativ = *εἰ δὲ μή* (Mand. IV. 2); — *adlustrari* = *βλέπειν* (Sim. IX. I), *angustiare* = *στενωχρεῖν* (Mand. V. 1), *apparere* = *λειτουργεῖν* (ibid.), *dissimulare* = *παρενθυμεῖσθαι* (Mand. XII. 3. Sim. II.), *nocere* m. Acc. (Mand. X. 1. 2), *remediare* = *ἰᾶσθαι* (Sim. IX. 23), *permediare* (ib. 31), *tenebrare* = *ἐπισκοτεῖν* (Mand. V. I). — Hinsichtlich des lateinischen Textes möchten wir vorschlagen, die Worte *solitudinem et* Vis. IV. 2 und ebenso *adiungitur* Mand. X. 1 als im Griechischen unbezeugt und augenscheinlich aus dem, was nachfolgt, entstanden, in Wegfall zu bringen; ferner Mand. X, 1 anstatt *evocantur* [*ἀποπλανῶνται*] *avocantur* zu lesen (vgl. Gloss. Philox.: *ἀποπλανῶ*, *avoco*), desgleichen Vis. IV. 2 anstatt des für *suffragia* [Dresd.: *sufragia*] conjicirten *sufflamina* das dem grundtextlichen *μάστιγας* besser entsprechende flagra (aus welchem, da es von den mönchischen Abschreibern fast immer *fragla* geschrieben wurde, sehr leicht *fragia* und durch Hinzunahme eines S aus dem vorhergehenden vobis endlich *suffragia* werden konnte). Nebenbei erwähnend, dass p. 59, 12 quotquot anstatt *quodquod*, griech. *ὃ ἐάν*, und p. 67, 16 resistis anstatt *resistitis*, griech. *ἀντισταθῆτε*, wahrscheinlich blosse Druckfehler sind, bemerken wir zu Mand. V. 2 *ἢ περὶ δόσεως ἄλλης*, aut pro aliquo *amico* aut *debito*, dass unseres Erachtens hier beide Texte corrumpirt sind, vielleicht aus: *ἢ περὶ ἐνδύσεως ἢ ὀφειλῆς*, aut pro [aliquo?] amicto [= amictu] aut debito. In Uebereinstimmung mit Dr. Hilgenfeld halten wir in Vis. III. 1 manes für die ursprüngliche Lesart des Palat., für die des Vatic. aber nicht *vivis*, obschon es dem handschriftlichen *vis* sehr nahe steht, sondern auf Grund des altkirchlichen Uebertragungsusus lieber moraris; so findet sich *χρονίζειν* in der Vulgata Deut. 4, 25 und im Rehdig. Luc. 12, 45 durch morari ausgedrückt. — Was Mand. V. 1 anlangt, so ist im Griechischen ohne allen Zweifel *ἐν εὐρυχώρῳ* zu lesen, da der Ausdruck der Psalmstelle 30, 9 LXX: *ἔστησας ἐν εὐρυχώρῳ τοὺς πόδας μου* nachgebildet ist, ebenso wie das bei Hermas ersichtliche *ἀγαλλιάσεται καὶ εὐφρανθήσεται* dem dort im 8. Verse vorausgegangenen *ἀγαλλιάσομαι καὶ εὐφρανθήσομαι* entspricht.

Wenn daher der neueste Herausgeber das handschriftliche *amplecte incude* in ample et iucunde aufgelöst hat, so sind die beiden Adverbia gewiss ganz richtig conjicirt; nur möchten wir glauben, dass das auf ample Folgende ursprünglich *q. e.* [quod est] oder *i. e.* [id est] oder .t. [= *vel*] iucunde gelautet hat und eine Marginalnote gewesen ist, durch welche das Textwort *ample* erläutert werden sollte. — Bei dieser Gelegenheit sei es verstattet, noch einige wenige Stellen des griechischen Textes zu berühren. In Sim. IX. 10: *Μικρὸν ἔχω ἀναπαυθῆναι* kann die Nothwendigkeit der Vertauschung des letzten Wortes gegen die Lesart des apogr. *ἀναιρεθῆναι* wohl kaum einem Zweifel unterliegen, wenn der alten Uebertragung: Habeo modicam *occupationem* ihr Recht werden soll. Ebenso erheischt in Vis. IV. 1 das von ihr dargebotene raro, dass anstatt des durchaus nicht in den Zusammenhang passenden *ῥαδίως* entweder *ἀραιῶς* oder *σπανίως* in den Text gesetzt werde, welches zu der vielbetretenen via publica einen guten Gegensatz bildet. Für *ἔφερον* aber in Sim. IX. 10: *καὶ ἔφερον ὕδωρ* dürfte auf Grund der Uebersetzung: et *sparserunt* aquam das entsprechende *ἔρρανον*, das zu jener Form leicht corrumpirt werden konnte, zu lesen sein.

Schliesslich wollen wir die im Vorstehenden besprochene erste kritische Edition der altlateinischen Uebersetzung des Hirten der fördersamsten Beachtung von Seiten der Theologen und Philologen, welche sie reichlich verdient, empfohlen haben und begleiten sie mit dem Wunsche, dass von dem durch sie würdig repräsentirten Gebiete der Forschung im Speciellen sowohl als auch im Allgemeinen immer mehr gelten möge: *Πυκνῶς ὁδεύεται ὁ τόπος.* Hermann Rönsch.

Der obigen Anzeige füge ich nur hinzu, dass Praef. p. VIII. not. 5. Z. 2. v. u. zu streichen ist: VIII, 4. p. 103, 5 sabano (bis). p. VII, Z. 13 v. o. l. opportuno st. oportuno. — A. H.

1. Theodor Frommann, Zur Kritik des Florentiner Unionsdecrets und seiner dogmatischen Verwerthung beim Vaticanischen Concil der Gegenwart. Leipzig 1870. 8. 63 S.
2. Theodor Frommann, Kritische Beiträge zur Geschichte der Florentiner Kircheneinigung. Halle a. S. 1872. 8. XII und 250 S.
3. Theodor Frommann, Geschichte und Kritik des Vaticanischen Concils von 1869 und 1870. Gotha. 1872. 8. XX und 529 S.
4. Emil Friedberg, Sammlung der Aktenstücke zum ersten vaticanischen Concil mit einem Grundrisse der Geschichte desselben. Tübingen. 1872. 8. XIII und 954 S.

Das Vaticanische Concil vom J. 1869. 1870 war ein so ausgesprochen päpstliches, dass es sich innig an das Florentinische (1437—1439) anschliesst. Th. Frommann ward durch das Vaticanum selbst auf das Florentinum zurückgeführt. Nr. I. erschien ursprünglich in der Augsburger Allgemeinen Zeitung vom 27. und 28. Febr. 1870 und traf ziemlich zusammen mit Wolfgang v. Göthe's „Studien und Forschungen über das Leben und die Zeit des Cardinals Bessarion 1394—1492. I. Die Zeit des Concils von Florenz. Erstes Heft (als Manuscript gedruckt)" 1871, welche Schrift ich bereits in der Z. f. w. Th. 1871, S. 610 f. angezeigt habe, (nur mit einem Versehen auf S. 611 Z. 4 v. u., wo das neugriechische *κάτεργα* mit „Galeeren" zu übersetzen ist). Frommann behandelt zuerst die Frage: Ist der lateinische oder der griechische Text des Unionsdecrets für eine richtige Beurtheilung desselben maassgebend? Sein Ergebniss ist, dass die Priorität des Gedankens dem lateinischen Texte zukommt, hingegen die endgültige Redaction zuerst in griechischer Sprache vorgenommen wurde, also im Allgemeinen der griechische Text als der maassgebende anzusehen ist, wo es

sich um den Inhalt handelt. Die zweite Frage ist: Sind die Originale der Unionsurkunden erhalten, und wie viele? Die Antwort lautet: das erste Original und eine der vier Original-Copien sind noch erhalten zu Florenz. Die dritte Frage lautet: Kann man den Lateinern des Florentinum in Bezug auf die Definition des päpstlichen Primats im Decret, seien es ursprüngliche, seien es spätere, Fälschungen vorwerfen? Antwort: Die Worte von dem Primate des Papstes über die ganze Welt werden in beiden Texten des ersten Original-Decrets gestanden haben. Möglich, dass auf Wunsch des griechischen Kaisers der Weltprimat in den vier griechischen Copieen weggelassen wurde, wogegen er in dem lateinischen Texte blieb. Da ist nicht alles mit rechten Dingen zugegangen. Dagegen bei den Schlussworten des Primatspassus ist den Lateinern kein anderer Vorwurf, als der allgemeine geklügelter Auslegung zu machen. Die vierte Frage ist: Kann man den katholischen Gelehrten und den Bischöfen des Vaticanum im Allgemeinen, oder den Infallibilisten im Besondern, eine falsche Anwendung oder gar Fälschungen des Florentiner Decrets zur Last legen? Die Antwort ist: offenbar ist ein so unlauteres Machwerk, das beiden Parteien jede beliebige reservatio mentalis freistellt, nicht geeignet, um als Grundlage dogmatischer Erörterungen benutzt zu werden, weder für noch gegen die Unfehlbarkeit (S. 57). Darin hat der Verf. offenbar Recht, dass die unerbittliche Logik des Papalsystems auf dem Begriffe der Kirche beruht. „Es geht eben nicht anders, sobald man die Kirche als eine äusserliche, irdische und doch übernatürliche, unmittelbar vom göttlichen Geiste geleitete, also vollkommene Gemeinschaft schon auf Erden betrachtet, so kommt man zu der unabweislichen Consequenz, ihr auch ein sichtbares, mit göttlichen Prädicaten ausgestattetes Oberhaupt zu geben, sei es nun in der mehr parlamentarischen Form der unfehlbaren allgemeinen Synoden, sei es in der aristokratischen Form der Hierarchie, am folgerichtigsten aber in der monarchischen, in dem Einen römischen Pontifex Maximus“ (S. 61 f.)

Nr. II. stellt sich bei dem Florentinum eine allgemeinere Aufgabe. Einmal will Frommann das Quellenmaterial für die Geschichte dieses Concils einer gründlichen Sichtung unterwerfen. Zweitens will er von den Ergebnissen der kritischen Erörterung sogleich praktische Anwendung machen in Bezug auf einige, wie ihm scheint, bisher noch nicht genug beleuchtete Theile der Geschichte der Florentiner Union. Pichler habe in seiner „Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen Orient und Occident“, 1864, das Florentinum wohl unbefangen, aber nur kurz behandelt. Zhischman (die Unionsverhandlungen von Anfang des XV. Jahrhunderts, Wien 1858) habe eine ausführliche Darstellung der dem Florentinum vorangehenden Verhandlungen, ein russischer Anonymus (Prof. Gorski in Moskau) in einem 1861 englisch übersetzten Buche die Geschichte des Concils selbst mit kurzer Andeutung seiner Vor- und Nachgeschichte gegeben In diesen Werken dürfte der Gegenstand vorläufig in genügender, wenn auch vielleicht nicht ganz unbefangener, Weise dargestellt sein; vorläufig und nicht ganz erschöpfend insofern, als neuerdings Cecconi manches neue Material für die Geschichte des Concils zu Tage gefördert habe, bis jetzt freilich nur über die Antecedenti del Concilio (Firenze 1869). Andre katholische Schriftsteller, wie Pitzipios und Tosti, verdienen wegen ihrer unverantwortlichen Geschichtsverdrehung kaum genannt zu werden. Aber von der Geschichte der Union unmittelbar nach dem Concil sei noch keine entsprechende ausführliche Darstellung gegeben worden. Eben diese Lücke versucht Frommann, welcher auch einige bisher nicht verwerthete Schriftstücke aufgefunden hat, auszufüllen. Der codex XVII, 85 der Bibliotheca Barberianiana zu Rom enthält nämlich eine von Leo Allatius behufs späterer Herausgabe veranstaltete Sammlung von Actenstücken über das Florentinum, welche nur zum Theil durch den Pla-

giator Giustiniani 1638 mit den Acten des Andreas de S. Cruce veröffentlicht wurden. Hier sind vorzugsweise seine grosse Anzahl Briefe und Decrete Eugen's IV. aus der Vaticana in Abschrift enthalten. Ferner hat Pichler wohl eine vorzügliche Uebersicht über die Geschichte der griechischen Kirche gegeben. Allein die Hauptquelle über die Betheiligung Russlands am Florentinum, den Bericht des Simeon von Susdal, hat er nicht genug benutzt. Frommann konnte dagegen für die Kritik des Simeon'schen Berichts und für die Geschichte der Union in Russland viel Material sammeln, namentlich einen der Hauptförderer des Unionswerks, den Metropoliten Isidor von Russland, nach Leben und Charakter näher schildern. Alles dieses soll dazu dienen, die Hinfälligkeit einer der hauptsächlischen Stützen des neuen Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit für die unbefangen Urtheilenden in ein helles Licht zu stellen.

Das Florentinum ist eben als ein rein päpstliches Concil der Vorläufer des Vaticanum. Damals tagte freilich immer noch das in seiner Art freie, wenigstens nicht päpstliche Concil zu Basel (1431—1443), so dass die Griechen, welche zur Rettung vor den Türken die Union mit dem Abendlande suchen mussten, noch bei ihrer Landung in Venedig zweifelhaft waren, ob sie nach Basel oder nach Ferrara gehen sollten, wo P. Eugen IV. am 8. Jan. 1438 durch seinen Legaten ein Gegen-Concil eröffnet hatte (S. 8 f.). Der Papst suchte damals Hülfe gegen die Baseler, der griechische Kaiser gegen die Türken. Aber in Ferrara, seit dem Febr. 1439 in Florenz hatte der Papst doch das Heft in der Hand, da die armen Griechen sich von ihm unterhalten lassen mussten, wobei die Zahlung der Diäten oft absichtlich verzögert ward (S. 10 Anm. 8). Der Papst befand sich auch selbst in Geldverlegenheit, so dass er den Florentinern willfahrte, welche ihm für die Verlegung des Concils nach Florenz reiche Unterstützung versprachen. Die armen Griechen mussten ungern folgen. Um so höher ist der Widerstand zu schätzen, welchen unter ihnen Markos Eugenikos von Ephesos gegen die päpstlich-römischen Forderungen leistete. Gleichwohl kam in der Hauptfrage, über den päpstlichen Primat, keine wahre Einigung zu Stande, nicht einmal ein Compromiss, „sondern ein Vertuschen der Differenz mittelst einer gänzlich unbestimmten und zweideutigen Definition" (S. 19). Die Zweideutigkeit lag jedoch mehr auf der Seite der am 5. Juli 1439 unterschreibenden Griechen. Auch der Papst war übrigens in Noth, da er am 25. Juni von dem Baseler Concil förmlich abgesetzt worden war. In dieser Bedrängniss konnte also Eugen IV., wenn auch mit sehr geleerter Kasse (S. 188), den Triumph der Wiedervereinigung der getrennten Kirche des Morgenlandes feiern.

Wie dieser Triumph freilich errungen war, und wie es mit der Errungenschaft in Wirklichkeit stand, lehrt schon die Geschichte des Concils, welche ein griechischer Mitunterzeichner der Unionsurkunde, Syropulus, verfasst hat (ed. R. Creygthon, Hag. Com. 1660). Diese anti-unionistische Darstellung tritt in einen schroffen Gegensatz zu den römisch-unionistischen Collationes des päpstlichen Consistorial-Advocaten Andreas de S. Cruce, welche Giustiniani in den Concilien-Acten 1638 herausgegeben hat, und zu den griechisch-unionistischen Acten (πρακτικά), graece ed. Rom. 1557, für deren wahrscheinlichen Verfasser Frommann (S. 75) den Metropoliten Dorotheus von Mitylene erklärt. Die ganze Darstellung des Syropulus wird von der Idee beherrscht, „dass die Wiedervereinigung der griechischen und der römischen Kirche ohne Nachgiebigkeit von Seiten der letzteren eine Unmöglichkeit, und die zu Florenz erzwungene Union ein gewaltsames und unnatürliches und daher keinen Bestand habendes eiteles Menschenwerk sei" (S. 55). Und diese Anschauungsweise hat das klare Zeugniss der Geschichte für sich, „dass in der That der Florentiner Union als einer auf bloss theilweiser und scheinbarer Uebereinstimmung beruhenden in den verschiedenen

Gebieten der griechischen Kirche bald früher, bald später die Anerkennung versagt wurde, wie sie denn im Grossen und Ganzen von sehr geringen praktischen Folgen begleitet war" (S. 58).

Die Haltlosigkeit des ganzen florentinischen Unionswerkes erhellt auch aus dem Berichte des russischen Chronisten Simeon von Susdal, welchen Frommann (S. 110 — 186) nach seinen verschiedenen Bearbeitungen eingehend bespricht. Derselbe befand sich im Gegensatze gegen den unionistischen Metropoliten Isidor „von Kiew und ganz Russland" und hat die Geschichte der Florentiner Union in Russland von Anfang bis zu Ende erzählt. Wir erhalten hier ein urkundliches Zeugniss von dem Widerwillen, welchen die Unionsbestrebungen bei einem Theile der russischen Geistlichkeit erregten, und zwar, wie die Geschichte bestätigt, bei der überwiegenden Mehrzahl, wie auch bei den Fürsten und dem Volke (S. 122). Hauptsächlich aus dieser Quelle schöpft Frommann (S. 124f.) die Geschichte der Florentiner Union in Russland. „Thatsache ist, dass der Unionsversuch Isidor's einerseits, und die Hinneigung der massgebenden Kreise der griechischen Kirche zur Union andrerseits, die längst schon vorbereitete und ersehnte Unabhängigkeitserklärung der russischen Kirche zur Folge hatten: für diese hatte also das Concil von Florenz gerade die entgegengesetzte Wirkung, als sie von den päpstlichen und griechischen Unionisten beabsichtigt war, nämlich eine grössere Abschliessung nicht blos gegen die römische, sondern auch gegen die griechische Kirche und eine Festigung der nationalen Staatskirche Russlands" (S. 165f.).

Auch in dem untergehenden byzantinischen Reiche konnte die Union keinen dauernden Bestand haben (S. 186 — 239). Schliesslich verwarf eine Synode zu Constantinopel 1472 die Florentiner Union in aller Form. Nur die kleinern Kirchengemeinschaften, die Armenier, Jakobiten, Maroniten und Kopten, führten die Union zum Theil thatsächlich aus und blieben ihr auch länger treu. „Allein das Grosse und Ganze der griechischen Kirche ward doch gerade durch die Florentiner Union dem Papstthum, wo möglich, noch mehr entfremdet, als je zuvor" (S. 246).

III. IV. Auch das Vaticanum, dessen Geschichte und Actenstücke uns von Frommann und Friedberg dargelegt worden, ist ein recht eigentlich päpstliches Concil gewesen. Der Papst hat es jetzt nicht mehr mit einem unabhängigen Concil, wie einst zu Basel, zu thun gehabt und die widerstrebende Minderheit der Bischöfe glücklich unterworfen. Aber er hat anstatt eines hülfsbedürftigen, untergehenden Kaiserreichs ein mächtig erstehendes Kaiserreich sich gegenübertreten gesehen. Und hat damals der Fall des griechischen Reichs sein Werk vereitelt, so ist seiner Erhebung zu göttlicher Unfehlbarkeit jetzt der Fall seiner weltlichen Gewalt auf dem Fusse gefolgt.

Beide Verfasser verdienen allen Dank für ihre Bearbeitungen dieses neuesten Stücks der Kirchengeschichte. Frommann (S. IX.) nennt es einen glücklichen Gedanken Friedberg's, eine vollständige Sammlung der Actenstücke zum ersten Vaticanischen Concil zu veranstalten und denselben einen Grundriss der Geschichte des Concils in übersichtlicher Knappheit vorauszuschicken. Er konnte die Sammlung freilich nur nachtragsweise oder bei der Correctur benutzen. Eine Sichtung und eine Zusammenfassung des in reicher Fülle vorliegenden Materials zu einer Geschichte des Vaticanum, wie Frommann, ohnehin gerade während des Concils zu Rom anwesend, sie versucht, ist allerdings schon jetzt wünschenswerth geworden.

Frommann giebt in Theil I. (S. 1 — 262) eine zusammenfassende Darstellung der Geschichte des Vaticanischen Concils, und zwar erstlich die Vorgeschichte des Concils (S. 1 — 38). Er bezeichnet die Unterlassung präventiver Maassregeln, welche der baierische Ministerpräsident Fürst Hohenlohe am 9. April 1869 in einer Circulardepesche vorschlug, als einen Fehler.

Vielleicht ist es aber doch nicht so unstaatsmännisch gewesen, die materia peccans ruhig gewähren und zum ausgebildeten Geschwüre sich entwickeln zu lassen. Die Curie hat ja ihrerseits die weltlichen Vertreter der Staaten nicht einmal einladen wollen. Da mochten die Staatsmänner andrerseits Papst und Bischöfe gewähren lassen. Wir erhalten 2) das Vaticanische Concil selbst (S. 38—214). Von den Bischöfen war ein durchdringender Widerstand gegen die Absichten der Curie von vorn herein nicht zu erwarten, da sie den alten Unabhängigkeitssinn durch die thatsächliche Herrschaft des Curialismus längst grösstentheils verloren hatten, in der päpstlichen Hierarchie die Stütze ihrer eigenen Stellung fanden, überdiess grossentheils von dem Papste abhängig waren. Das erdrückende Uebergewicht der Italiener, welche bis auf eine kleine Anzahl unbedingt zur Fahne des Papstes schwören; die grosse Menge der in unmittelbarer moralischer oder pecuniärer Abhängigkeit vom Papste stehenden Titularbischöfe und Orientalen: dies machte die Opposition gegen etwanige Uebergriffe der Curie von vorn herein ziemlich aussichtslos. Denn dieser stand jederzeit eine wohl organisirte und straff disciplinirte Armee von etwa 600 Prälaten zur Verfügung, welche die 80 energischeren und etwa ebenso vielen halben Gegner leicht durch ihre Masse erdrückten, wie dies schon anfangs bei den Commissionswahlen der Fall war, oder auch mit ächt südländischem Feuer durch Schreien, Stampfen und Scharren von der Rednerbühne herunterzwangen, wie das Haynald, Schwarzenberg, namentlich aber am 22. März Strossmayer'n begegnete, und während der ermüdenden Sommerdebatten in nicht viel weniger drastischen Ausdrücken des Missvergnügens durch Gemurmel und Lachen noch bei manchen andern Minoritätsrednern sich wiederholte. — Jedenfalls beweist die ganze Geschichte des letzten Concils, dass die Curie es trefflich verstanden hat, dasselbe um mit Schulte zu reden, zu einer päpstlichen Majoritätsabstimmungsmaschine zu stempeln" (S. 355f.). Der Papst hatte ja 300 von ihren Diöcesen nicht hinreichend ausgestattete orientalische, südamerikanische, italienische und spanische „Kostgänger" bei dem Concil (S. 340). Selbst die entschiedene Opposition der Bischöfe war von vorn herein gelähmt durch die Furcht vor einem Schisma (vgl. S. 62. 103. 138. 465). Als ihr Widerstand gegen den Beschluss der Unfehlbarkeit ganz aussichtslos war, reisten die Oppositionsbischöfe wohl mit Protest ab (S. 207f.). Allein was ist aus ihrem Versprechen, das fernere Verhalten in Betreff des neuen Dogma von gemeinsamer Verständigung abhängig zu machen, geworden? Das drohende Gespenst eines Schisma hat sie alle unterwürfig gemacht. Freilich was hat die Curie mit dieser Unterwerfung des Episkopats erreicht? Antwort giebt die Aufnahme der Concilsdecrete (S. 215—262). Die Aufhebung des östreichischen Concordats, den offenen Krieg der deutschen Staatsgewalten, die Bewegung der Altkatholiken, welche freilich durch Rücksichten auf den Zusammenhang mit der Vergangenheit und durch Scheu vor einem eigentlichen Schisma noch gar zu sehr gebunden sind.

Theil II. (S. 263—500) giebt die Kritik des Vaticanischen Concils. Nachdem er zuerst über die ökumenischen Concilien im Allgemeinen gehandelt hat (263—335), giebt Frommann zunächst die formale Kritik des Vaticanischen Concils (S. 335—381), welche zu dem Ergebniss führt, dass vorläufig die Oekumenicität des Vaticanum und seiner dogmatischen Decrete aus formellen Gründen nicht anfechtbar ist. Die materiale Kritik des Vaticanischen Concils (S. 381—500) schliesst mit folgendem Ergebniss: „Also mag das Vaticanische Concil formell ein ökumenisches sein, mögen auch seine Beschlüsse den Charakter der Katholicität an sich tragen, es ist damit nur sonnenklar geworden, was bisher noch unter einem gewissen Schleier verhüllt war, dass die katholische Kirche seit geraumer Zeit in ihrer Entwickelung eine Bahn eingeschlagen hat, die auf eine Regierung des modernen

Staats hinausläuft, und dass sie gesonnen ist, diesen ihren Anspruch auf alleinige Weltherrschaft mit allen ihr irgend zu Gebote stehenden Mitteln durchzuführen".

Eben desshalb kann ich es gar nicht für ein Unglück halten, dass es so gekommen ist. Allerdings hat die katholische Kirche in gewisser Hinsicht mit ihrerer Vergangenheit gebrochen, indem sie dem päpstlichen Stuhle, auf welchem doch ein Patripassianer, ein Arianer und der Urheber der monotholethischen Ketzerei gesessen haben, die Unfehlbarkeit seines Inhabers zugesprochen hat. Sehr bezeichnend hat Pius IX. als ein kirchlicher Louis XIV. gesagt: „Die Tradition bin ich" (S. 178). Der Curialismus hat nun den alten Episkopalismus für immer besiegt. Aber alles dieses ist nur folgerichtig, da die kirchliche Autorität im Katholicismus von Hause aus über der Tradition als deren Hüterin und Auslegerin stand und nicht in dem vielköpfigen Episkopalismus, sondern nur in der absoluten Monarchie des Papstes zu voller Verwirklichung kommen konnte. Es ist nicht zu bestreiten, „dass, wenn doch die Untrüglichkeit als eine der Kirche für alle Zeiten verliehene göttliche Gnadengabe in ihr unverkümmert fortwirkend gedacht wird, es logisch richtiger erscheint, einen Einzelnen zu ihrem Träger zu machen, als den complicirten Organismus der episkopalen Hierarchie" (S. 412). Innerhalb der katholischen Kirche ist die Unfehlbarkeit zur reinen Machtfrage geworden, welche das Papstthum zu seinen Gunsten entschieden hat (S. 268. 333. 460). Da ist es ganz in der Ordnung, wenn auch der Staat die ganze Sache als Machtfrage behandelt. Schon längst hat der moderne Staat allen Grund gehabt, sich gegen gefährliche Uebergriffe nicht bloss des Papstthums, sondern überhaupt der Kirche in sein Gebiet zu erwehren" (S. 485). Der Protestantismus kann seit dem Unfehlbarkeitsdogma ohnehin sicher sein, dass edle Geister ihm nicht mehr durch den äussern Glanz der katholischen Kirche als Convertiten entführt werden.

Beide Verfasser haben die Brauchbarkeit ihrer Werke durch sorgfältige Register erhöht. Friedberg hat auch den bekannten Syllabus des jetzigen Papstes anhangsweise hinzugefügt. Frommann hat in einem Briefe an den Unterz. selbst das Versehen berichtigt, dass er die fortschrittlichen baierischen Abgeordneten Herz und Genossen (S. 261) als „patriotisch" bezeichnet hat. Ich wüsste an seinem Buche nur Nebensachen zu berichtigen, wie wenn S. 286 die apostolischen Constitutionen schon in das 3. Jahrhundert gesetzt werden. Das könnte nur von ihren Grundlagen gelten. A. H.

E. Harmsen, Nachträge und Berichtigungen.

Herr Professor Junghans am Gymnasium zu Lüneburg, der meinen Aufsatz über Röm. 9, 5. (Z. f. w. Th. 1872, IV. S. 510 f.) gelesen, bemerkt zu Seite 514: Wir können bei Aeschylos und Sophokles den Singular θεός übersetzen ein Gott oder Gott — θεός sei ein bestimmter Gott; — und zu S. 515. citirt er θεὸς ἴστω Oed. Col. 521. als Betheuerung.

Ebdas. S. 511 v. u. l. 17, 24 st. 17, 20.

In den „Exegetischen Studien zum N. T." (Z. f. w. Th. 1873. II. S. 201 f.) ist zu lesen: S. 201, Z. 3. v. u.: Ausersehung st. Ausersehnung. S. 202, Z. 19 v. o. l.: καλέσαι st. καλέσας. S. 305, Z. 5. 6. v. o. l.: dass wir Alle Gnosis besitzen, st. dass Alle eine Gnosis bekennen. S. 208. Z. 6. v. u. l.: Endlich st. Ebenso. S. 211, Z. 5. v. u. ist nach „Tod" ein zuschalten: „getauft." Z. 1. v. u. ist zu tilgen: „zu." S. 212, Z. 1. v. o ist zu tilgen: „sie." Z. 2. v. o. l.: auch die st.: auch zu der.

E. Harmsen.

Druck der Heynemannschen Buchdruckerei in Halle.

XXII.

Der erste Petrus-Brief,

untersucht

von

A. Hilgenfeld.

Zu der johanneischen Frage, welche die neuere Zeit so mächtig bewegt hat, ist jetzt durch B. Weiss[1]) noch eine petrinische hinzugekommen. Die Mehrzahl der Theologen hatte, wie derselbe sagt, diese Frage als längst ausgemacht betrachtet. „So gesichert man die Aechtheit des ersten Briefs Petri wähnte, so gewiss glaubte man durch eine stattliche Reihe von Gründen die Unächtheit des sogen. zweiten erwiesen zu haben." Während nun die Tübinger Schule auch die Aechtheit des ersten Petrusbriefs bestritten hat, will Weiss auch die Aechtheit des zweiten Petrusbriefs behaupten. Dass aber schon die Aechtheit des ersten Petrusbriefs nicht über allen Zweifel erhaben ist, lehrt Wilibald Grimm's „Problem des ersten Petrusbriefes" (theol. Stud. und Krit. 1872, IV, S. 657—694), welches mit dem Ergebniss schliesst, dass derselbe wenigstens nicht unmittelbar von Petrus verfasst sein kann. Weiss hat dann „Randglossen" zu diesem Aufsatz veröffentlicht in den theolog. Studien und Kritiken 1873 III. S. 539—546. Es handelt sich hier vor allem um den ersten Petrusbrief, mit dessen Unächtheit die des zweiten, welcher auf den ersten zurückverweist (3, 1), ohne weiteres entschie-

1) Die petrinische Frage. Kritische Untersuchungen, theol. Stud. und Krit. 1865, IV. S. 619—657. 1866, II. S. 255—308.

den ist. Die geschichtliche Kritik geht aber auch hier nicht auf die Unächtheit als solche, sondern lediglich auf die geschichtliche Erkenntniss der NTlichen Schriften aus.

Der erste Brief des Petrus ist schon von dem alten Papias (bei Eusebius KG. III, 39, 17) benutzt und anerkannt worden. Hat ihn nun auch das s. g. Muratorische Bruchstück gänzlich übergangen, so hat doch in der alten Kirche niemand daran gedacht, diesen Brief dem Apostel, dessen Namen er führt, abzusprechen. Erst Semler (Paraphrasis in epi. II. Petri et epi. Iudae, Halae 1784. Praefatio) meinte, es werde sich hier wohl ähnlich verhalten, wie bei dem Hebräerbriefe, welchen schon die Alten (zum Theil) nur nach seinen Gedanken auf Paulus zurückführten. Petrus habe sich allmälig der Lehrweise des Paulus mehr zugewandt und werde wohl jemand in seinem Namen an Gemeinden, wo Paulus schon gewirkt hatte, haben schreiben lassen, um durch sein Ansehen die noch judenchristlich Gesinnten zu einem freiern Christenthum zu bewegen. Desshalb habe er den Brief auch durch Silvanus, den Gefährten des Paulus, übersandt, um der Abneigung gegen die Jünger des Paulus entgegenzuwirken. Der Schluss 5, 13. 14 sei freilich erst später zu Gunsten der Anwesenheit des Petrus in Rom angehängt worden. Cludius (Uransichten des Christenthums, Altona 1808) schritt dann fort zu der Behauptung: der Brief sei gar nicht von Petrus, sondern von einem reinen Pauliner verfasst worden, wolle aber auch gar nicht von Petrus geschrieben sein. Denn die Aufschrift *Πέτρος ὁ ἀπόστολος* werde man erst später anstatt *ὁ πρεσβύτερος*, wie wohl dagestanden haben möge, gesetzt haben. Auch nach Eichhorn (Einleitung in das NT., Bd. 3, 1818, S. 615 f.) war der Concipient des Briefs ein Schüler des Paulus, wahrscheinlich Marcus, welcher die von Petrus für dieses Circularschreiben bestimmten Ideen in paulinische Worte band. Der auffallende Paulinismus des Briefs begründete auch für de Wette[1]) einen starken Verdacht gegen die Aechtheit,

1) Lehrbuch der hist.-krit. Einleitung in die kanonischen Bücher des NT. 5. A., 1848, S. 354 f.

für welche indess das ganze kirchliche Alterthum zeuge. „Die an sich verhasste Annahme der Unterschiebung entbehrt des positiven Grundes, dass man den Zweck derselben nachweisen könnte; denn der angebliche einer Vermittlung zwischen Paulinismus und Petrinismus tritt nicht deutlich hervor. Die Annahme der Abfassung durch einen Gehülfen im Namen und mit Wissen des Petrus lassen wir dahingestellt. Dem apostolischen Zeitalter gehört der Brief an wegen der Erwartung des nahen Endes der Dinge 4, 7.“

„Die an sich verhasste Annahme der Unterschiebung“ hatte indess die Tübinger Schule gewagt und dem Briefe eine bestimmte geschichtliche Stellung in der apostolischen Zeit anzuweisen versucht. Schwegler (Nachapostol. Zeitalter, 1846, II, S. 2 f.) hatte seine Untersuchung des ersten Petrusbriefs begonnen mit den Worten: „Er ist eine von einem Pauliner verfasste, für Petriner berechnete Apologie des Paulinismus, eine Apologie, die einfach dadurch bewerkstelligt wird, dass dem Petrus eine bestätigende Darstellung des paulinischen Lehrbegriffs in den Mund gelegt wird! Die Zeit seiner Abfassung ist die trajanische Christenverfolgung, auf welche er auch ausdrücklich Rücksicht nimmt.“ Als dann nicht bloss H. Thiersch (die Kirche im apostol. Zeitalter, 1851, S. 203 f.), sondern auch B. Weiss (der petrinische Lehrbegriff, 1855) die Aechtheit des Briefs aufrecht erhalten wollte, trat Baur[1]) für die Schwegler'sche Ansicht ein. Innerhalb der Tübinger Schule selbst trat jedoch eine noch weitergehende Ansicht hervor. Zeller[2]) meinte den ersten Petrusbrief noch später ansetzen zu müssen, nämlich erst nach der Apostelgeschichte und dem Briefe an die Ephesier, welcher hier schon benutzt sei. Ungefähr zu demselben Ergebniss kam Volkmar (Z. f. w. Th. 1861, S. 427 f.), indem er aus der vermeintlichen

1) Der petrinische Brief, theol. Jahrbb. 1856, II, S. 193—240 ergl. auch die nachgelassenen Vorlesungen über NTliche Theologie 864, S. 288 f.

2) Die Apostelgeschichte, theol. Jahrbb. 1850, S. 386, dann in lem Werke über die Apostelgeschichte, 1854. S. 481.

Benutzung des B. Henoch, welches er selbst erst 132 nach Chr. geschrieben sein liess, in 1 Petr. 3, 19 den Schluss zog, der 1. Petrusbrief sei erst 140 u. Z. verfasst worden. Holtzmann[1]) hat den 1. Petrusbrief, welchen er schon von dem Ephesierbriefe abhängig fand, ziemlich in dieselbe Zeit gesetzt. Dagegen hat der Holländer A. H. Blom (De Brief van Jacobus, 1869, p. 241 sq. 291) den Brief zwar immer noch dem Petrus abgesprochen, aber doch schon um 95 u. Z. angesetzt. Auf der andern Seite hat B. Weiss nicht bloss die Aechtheit des 1. Petrusbriefs, sondern auch seine frühe Abfassung im ersten Jahre K. Nero's (54) behauptet und die Berührung desselben mit den Paulusbriefen aus einer Benutzung durch Paulus zu erklären versucht[2]). Aber Ewald[3]) und Grimm können doch weder eine so frühe noch eine unmittelbare Abfassung durch Petrus behaupten. Die Zeit des Briefs soll nach ihnen die neronische Christenverfolgung sein. Aus 1 Petr. 5, 12 ersieht Ewald, dass Petrus sich hier der Hülfe des Silvanus bediente, „offenbar so, dass er ihm zwar die Grundgedanken seiner christlichen Einsicht über diese neueste und schwierigste Frage angab, die Ausführung aber in der besten griechischen Sprache ihm überliess."

Giebt es also in der NTlichen Schriftforschung eine petrinische Frage, so handelt es sich darum, ob wir mit Weiss bis vor Semler zurückgehen, oder mit Ewald und Grimm hier stehen bleiben, oder an Schwegler und Baur festhalten, oder aber mit Volkmar und Holtzmann bis in die nachtrajanische Zeit herabgehen sollen. Der erste Petrusbrief ist wichtig genug, um aufs Neue untersucht zu werden. Sehen wir uns diesen Brief näher an!

Petrus, der Apostel Jesu Christi, schreibt ἐκλεκτοῖς

---

1) Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe, 1872, S. 259 f.

2) In der genannten Abhandlung über die petrinische Frage und in der Biblischen Theologie des NT. 1. A. 1868 S. 121, 2. A. 1872 S. 116 f.

3) Sieben Sendschreiben des neuen Bundes übersetzt und erklärt Göttingen 1870.

παρεπιδήμοις διασπορᾶς Πόντου, Γαλατίας, Καππαδοκίας, Ἀσίας καὶ Βιθυνίας (1, 1). Die *παρεπίδημοι διασπορᾶς* nöthigen uns keineswegs, mit Weiss an zerstreute Judenchristen zu denken. Blom (p. 209) und Grimm (S. 662 f.) haben die *παρεπίδημοι* mit Recht als Erdenpilger gefasst vergl. 1, 17. 2, 11. Hebr. 11, 13. Aber darf man *διασπορᾶς* ebenso bildlich als den Gegensatz zu der geistigen Einheit der Erdenpilger als Haus Gottes, als heilige und königliche Priesterschaft, als auserwähltes Geschlecht und Volk Gottes (2, 5. 9 f.) fassen? Die *διασπορὰ* hat eine bestimmte Beziehung auf die Zerstreuung des Gottesvolks unter den Heiden, welche man nicht bei Seite setzen darf. An lauter wirkliche Judenchristen brauchen wir freilich ebensowenig zu denken, als Jak. 1, 1 bei *ταῖς δώδεκα φυλαῖς ταῖς ἐν τῇ διασπορᾷ*. Dagegen geht es wohl an, die Zerstreuung unter den Heiden von dem alten Gottesvolke auf das neue übertragen sein zu lassen. Da aber schon *παρεπιδήμοις* vorherging, die örtliche Begrenzung aber nachfolgt, steht *διασπορᾶς* wirklich etwas müssig da. Nur bei Jakobus ist das Wort unentbehrlich. Die Berührung beider Schriftsteller ist der Art, dass man schon hier auf ein Verhältniss schriftstellerischer Abhängigkeit geführt wird. Hat nun aber Reuss Unrecht, wenn er in seiner Geschichte der h. Schriften NT. 4. A. 1864, S. 148 bei 1. Petri von einer deutlichen Benutzung des Jakobusbriefs redet? Bengel liess vielmehr den Jakobus von 1. Petri abhängig sein, und Kern[1]) hat de Wette'n darin unsicher gemacht, auf welcher Seite die Abhängigkeit sei. Grimm (S. 692) findet keine Schwierigkeit, die Abhängigkeit auf Seiten des Jakobus anzunehmen. Blom (p. 210) findet die ganze Ausdrucksweise bei Petrus nicht ursprünglich. Ebenso finde auch ich die Abhängigkeit unsers Petrus von dem Jakobusbriefe schon hier augenscheinlich. Die zwölf Stämme des Jakobus wurden bei Petrus zuerst umgesetzt in die auserwählten Pilgrime, worauf die *διασπορὰ*

1) Der Charakter und Ursprung des Briefes Jakobi, Tübinger Zeitschrift f. Theol. 1835 VI. S. 92 f.

noch beibehalten ward, obwohl die Beschränkung auf gewisse Landschaften hinzugefügt ward. Auserwählt sollen die Leser sein *εἰς ὑπακοὴν καὶ ῥαντισμὸν αἵματος χριστοῦ*, wo wir also das *αἷμα ῥαντισμοῦ* Hebr. 12, 24 wiederfinden.

Die Danksagung 1, 3—12 beginnt mit der Wiedergeburt der Leser zu einer lebendigen Hoffnung durch Christi Auferstehung von den Todten, zu einem unvergänglichen Erbe, welches im Himmel bewahrt wird für diejenigen, welche in Gottes Kraft bewacht werden durch den Glauben zur Seligkeit, die da bereit ist offenbar zu werden in letzter Zeit (1, 5 *τοὺς ἐν δυνάμει θεοῦ φρουρουμένους διὰ πίστεως εἰς σωτηρίαν ἑτοίμην ἀποκαλυφθῆναι ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ*). Da lässt sich wohl ein Anklang an Paulus bemerken. Denn der Gedanke, dass man durch den Glauben wie in einem Gefängniss bewacht werde für die zukünftige Herrlichkeit, ist auffallend und nur zu begreifen aus dem Vorgange von Gal. 3, 23 *πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν τὴν πίστιν ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκλειόμενοι εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι*. Was von dem Gesetze in Beziehung auf den zukünftigen Glauben ganz richtig gesagt war, wird hier weniger passend auf den Glauben mit Beziehung auf die zukünftige Herrlichkeit übertragen. Ferner lesen wir 1, 6. 7 *ἐν ᾧ (καιρῷ ἐσχάτῳ) ἀγαλλιᾶσθε, ὀλίγον ἄρτι εἰ δέον λυπηθέντες ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς, [7] ἵνα τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως πολυτιμότερον χρυσίου τοῦ ἀπολλυμένου, διὰ πυρὸς δὲ δοκιμαζομένου εὑρεθῇ εἰς ἔπαινον καὶ δόξαν καὶ τιμὴν ἐν ἀποκαλύψει Ἰησοῦ χριστοῦ*. Das Präsens *ἀγαλλιᾶσθε*, was noch 1, 8 wiederkehrt, braucht man gar nicht futurisch zu deuten. Schon jetzt (in der letzten Zeit) jubeln die Leser (wie der Verfasser sie sich denkt, vergl. 4, 13), jetzt, wenn es sein muss, ein wenig betrübt zur Bewährung ihres Glaubens. Eben das ist so bezeichnend, dass die Leser über ihre zeitweilige Betrübniss jubeln sollen. Da ist es aber nicht zu übersehen, dass auch Jakobus 1, 2. 3 schreibt: *πᾶσαν χαρὰν ἡγήσασθε, ἀδελφοί μου, ὅταν πειρασμοῖς περιπέσητε ποικίλοις, γινώσκοντες ὅτι τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως κατεργάζεται*

ὑπομονήν. Wieder eine Berührung des Petrus mit Jakobus, wobei der Letztere offenbar einfacher und, wie auch Blom (p. 211) urtheilt, ursprünglicher ist. Wie schon bei Jakobus, so erfahren wir noch mehr bei Petrus Verfolgungen der Christen. Neu ist nur das *ὀλίγον ἄρτι εἰ δέον* vor *λυπηθέντες*, wie wir nach 5, 10 *ὀλίγον παθόντας* lesen. Ist der Ausdruck bei Petrus nicht überhaupt schon etwas überladen? Die Offenbarung Jesu Christi wird die zukünftige bei seiner Wiederkunft sein. In Beziehung auf Christum, welchen sie nicht gesehen haben noch jetzt sehen, an welchen sie aber glauben, jubeln die Leser schon jetzt mit unaussprechlicher Freude, da sie davontragen das Ende ihres Glaubens, das Heil der Seelen (1, 8. 9). Die Ueberschwenglichkeit dieses Heils führt 1, 10—12 aus. Ueber dasselbe forschten die Propheten nach, welche von der auf die Christen sich beziehenden Gnade weissagten. Sie forschten nach, auf welche und wie beschaffene Zeit der in ihnen waltende Christusgeist[1]) vorher bezeugend angab *τὰ εἰς χριστὸν παθήματα* (d. h. die auf Christum bezüglichen Leiden, vergl. 4, 13 *καθὸ κοινωνεῖτε τοῖς τοῦ χριστοῦ παθήμασιν*) *καὶ τὰς μετὰ ταῦτα δόξας*. Den Propheten lässt unser Petrus es bereits geoffenbart sein, dass ihre Dienstleistung nicht ihnen selbst, sondern den zukünftigen Christen galt. Und nicht allein waren die Propheten blosse Diener des christlichen Heils, sondern gar Engel begehren dasselbe zu schauen. Die ganze Danksagung ist darauf angelegt, Christen in der Zeit einer scharfen Verfolgung so freudig als möglich zu stimmen, und bestätigt die Abhängigkeit dieses Petrus nicht bloss von Paulus, sondern auch wohl schon von Jakobus.

An bedrängte Christen richtet also der Verfasser seine Mahnung, zunächst im Allgemeinen zur Heiligkeit des Lebenswandels, wie sie dem Christenthum entspricht (1, 13 — 2, 10).

---

1) Zu diesem schon in den ATlichen Propheten waltenden Christusgeiste vergleicht C. A. G. v. Zezschwitz (Petri apostoli de Christi ad inferos descensu sententia ex loco nobilissimo I. ep. III, 19 eruta, Lips. 1857, p. 5) nicht unpassend den Hebräerbrief 11, 26. 27. 13, 13, auch Hebr. 11, 6. 7.

Zum geistigen Wettlauf gerüstet, mögen die Leser hoffen auf die Gnade, welche ihnen gebracht wird durch die Offenbarung Jesu Christi, als Kinder des Gehorsams, nicht gleichgestaltet den frühern Lüsten in der Zeit ihrer (vorchristlichen) Unwissenheit[1]). Gemäss dem Heiligen, welcher sie berufen, sollen auch sie heilig werden in allem Wandel. Wenn sie als Vater anrufen den unparteiischen Richter, so sollen sie in Furcht die Zeit ihrer Fremdlingschaft wandeln, wissend, dass sie nicht mit Vergänglichem, Silber oder Gold, erlöst sind aus ihrem eiteln, von den Vätern her überlieferten Wandel, sondern mit dem kostbaren Blute Christi als eines untadligen und unbefleckten Lammes, welcher vorhergesehen ward vor Grundlegung der Welt, aber offenbart am Ende der Zeiten um derer willen, welche durch ihn gläubig wurden an Gott , 21 (was wieder nur auf heidenchristliche Leser passt, vergl. Grimm S. 660). Gläubig wurden die Leser an Gott, welcher Christum von den Todten erweckte und ihm Herrlichkeit gab, *ὥστε τὴν πίστιν ὑμῶν καὶ ἐλπίδα εἶναι εἰς θεόν*, „so dass euer Glauben und Hoffen auf Gott gerichtet ist“ (1, 13—21). Die Leser werden ferner ermahnt zu ungeheuchelter Bruderliebe, da sie wiedergeboren sind nicht aus vergänglicher Saat, sondern aus unvergänglicher durch das lebendige und bleibende Gotteswort (1, 23 *ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς, ἀλλὰ ἀφθάρτου διὰ λίγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος*). Nachdem wir schon 1, 3 von einer Wiedergeburt gelesen haben, erhalten wir nun eine Wiedergeburt durch das Wort Gottes, welche ganz an den auch hier einfachern Jakobusbrief (1, 18 *βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας*) erinnert. Unser Petrus begründet das Bleibende des Gottesworts noch aus Jes. 40, 6. 7, welche Stelle auch Jak. 1, 10, 11 benutzt hat, und erklärt das Wort ausdrücklich für das der evangelischen Verkündigung (1, 22—25). Als Wiedergeborene ermahnt dann Petrus seine Leser,

---

1) 1 Petr. 1, 14 *μὴ συσχηματιζόμενοι ταῖς πρότερον ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ὑμῶν ἐπιθυμίαις*, was sich, wie Grimm (S. 659) gegen Weiss aufs Neue nachweist, nicht auf Judenchristen beziehen kann.

wie neugeborene Kinder die vernünftige ungefälschte Milch zu begehren (2, 2 ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη τό λογικὸν ἄδολον γάλα ἐπιποθήσατε), womit er uns wieder an Paulus (1 Kor. 3, 2), aber auch an Hebr. 5, 12 erinnert. Hinzutreten sollen sie zu dem Herrn, dem lebendigen Steine, wohl von Menschen verworfen, aber bei Gott auserwählt und geschätzt, und selbst erbaut werden als lebendige Steine, ein geistiges Gotteshaus zu einer heiligen Priesterschaft (εἰς ἱεράτευμα ἅγιον, wie jetzt auch Tischendorf liest), darzubringen geistige, Gott wohlgefällige Opfer durch Jesum Christum. Dafür beruft sich 1 Petr. 2, 6 auf die h. Schrift: διότι περιέχει ἐν γραφῇ Ἰδοὺ τίθημι ἐν Σιὼν λίθον ἀκρογωνιαῖον ἐκλεκτὸν ἔντιμον, καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ μὴ καταισχυνθῇ, vgl. Jes. 28, 16 ἰδοὺ ἐγὼ ἐμβάλλω εἰς τὰ θεμέλια Σιὼν λίθον πολυτελῆ ἐκλεκτὸν ἀκρογωνιαῖον ἔντιμον εἰς τὰ θεμέλια αὐτῆς, καὶ ὁ πιστεύων οὐ μὴ καταισχυνθῇ. 1 Petr. 2, 7 fährt dann fort: ὑμῖν οὖν ἡ τιμὴ τοῖς πιστεύουσιν· ἀπειθοῦσιν δὲ λίθος ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας (vgl. Ps. 118, 22) καὶ λίθος προσκόμματος καὶ πέτρα σκανδάλου (vgl. Jes. 8, 14) καὶ οὐχ ὡς λίθου προσκόμματι συναντήσεσθε οὐδὲ ὡς πέτρας πτώματι. Da ist Einfluss von Röm. 9, 33 (καθὼς γέγραπται Ἰδού τίθημι ἐν Σιὼν λίθον προσκόμματος καὶ πέτραν σκανδάλου, καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ οὐ καταισχυνθήσεται) unverkennbar. Unser Petrus hat schon Jes. 28, 16 anfangs nach der eigenthümlichen Gestaltung von Jes. 8, 14 bei Paulus angeführt, dann Jes. 8, 14 abweichend von den LXX, nach Paulus gegeben. Die Ungläubigen lässt er zum Anstosse gar bestimmt sein. Die Gläubigen erklärt er dagegen für ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft (Ex. 19, 6), ein heiliges Volk (ἔθνος ἅγιον), ein Volk des Eigenthums (λαὸς εἰς περιποίησιν, vgl. Jes. 43, 21. Deut. 7, 6. Mal. 3, 17), damit sie die Tugenden dessen verkündigen, welcher sie aus der Finsterniss berufen hat zu seinem wunderbaren Lichte. Führt schon diess (2, 9) auf heidenchristliche Leser, so bietet die volle Bestätigung 2, 10 οἵ ποτε οὐ λαός, νῦν δὲ λαὸς θεοῦ, οἱ οὐκ ἠλεημένοι, νῦν δὲ ἐλεηθέντες.

Die Leser gehören zu dem aus den Heiden erwählten Volke Gottes.

Die Ermahnung geht ferner 2, 11 — 3, 12 näher ein auf die Stellung der Christen in einer sie befeindenden heidnischen Welt und auf ihre einzelnen Stände. Als Fremdlinge und Pilgrime sollen die Christen sich der fleischlichen Lüste enthalten, welche gegen die Seele Krieg führen (2, 11 *τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν, αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς ὑμῶν*), was uns nicht bloss an Röm. 7, 23 (*βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου*), sondern noch näher an Jak. 4, 1 (*ἐκ τῶν ἡδονῶν ὑμῶν τῶν στρατευομένων ἐν τοῖς μέλεσιν υμῶν*) erinnert. Der Kriegszug der Begierden ist bei Petrus auf keinen Fall so veranlasst, wie bei Jakobus, welcher von den innern Zwistigkeiten der Christenheit ausgeht. Ihren Wandel mögen die Leser unter den Heiden gut halten, damit dieselben, worin sie die Christen als Missethäter beschuldigen, (*ἐν ᾧ καταλαλοῦσιν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν*), aus den guten Werken zuschauend Gott preisen mögen am Tage der Heimsuchung. Die Christen wurden also von den Heiden als Missethäter beschuldigt und sollen durch ihren Wandel die heidnischen Lästerreden widerlegen. Dass nun aber auch die heidnische Staatsobrigkeit den Christen nicht günstig war, erhellt aus der weitern Ermahnung 2, 13. 14: *ὑποτάγητε πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει διὰ τὸν κύριον, εἴτε βασιλεῖ ὡς ὑπερέχοντι,* [14] *εἴτε ἡγεμόσιν ὡς δι' αὐτοῦ πεμπομένοις εἰς ἐκδίκησιν κακοποιῶν, ἔπαινον δὲ ἀγαθοποιῶν.* Ein offenbarer Anklang an Röm. 13, 1—4, wo wir auch lesen: *πᾶσα οὖν ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτασσέσθω. — θέλεις δὲ μὴ φοβεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν; τὸ ἀγαθὸν ποίει καὶ ἕξεις ἔπαινον ἐξ αὐτῆς. θεοῦ γὰρ διάκονός ἐστιν ἔκδικος εἰς ὀργὴν τῷ τὸ κακὸν πράσσοντι.* Neu ist bei Petrus nur der persönliche Kaiser mit seinen Statthaltern anstatt der unpersönlichen Obrigkeit des Paulus. 1 Petr. 2, 15 fährt dann fort: so sei es Gottes Wille, dass man durch Guthandeln zum Schweigen bringe die Unkenntniss thörichter Menschen. Die

Freien, als welche die Leser im ganzen ohne weiteres vorausgesetzt werden, sollen die Freiheit nicht zum Deckmantel von Bosheit brauchen (2, 16 *ὡς ἐλεύθεροι καὶ μὴ ὡς ἐπικάλυμμα ἔχοντες τῆς κακίας τὴν ἐλευθερίαν*, vgl. Gal. 5, 13), sondern sich wie Gottes Knechte benehmen, Alle ehren, die (christliche) Brüderschaft lieben, Gott fürchten, den König (Kaiser) ehren. Die Sklaven (*οἱ οἰκέται*) sollen in aller Furcht den Herren unterworfen sein, nicht bloss den guten und milden, sondern auch den verkehrten. Denn das ist Gnade (1 Petr. 2, 19 braucht der Begriff der Gnade gar nicht abgeschwächt zu werden), wenn jemand wegen des Gottesgewissens Betrübniss erträgt, indem er ungerecht leidet. Dazu ward man ja berufen. Denn auch Christus litt für uns und hinterliess uns ein Vorbild zur Nachfolge. Er, der Sündlose (2, 22 *ὃς ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ εὑρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ*, vgl. Jes. 53, 9 cod Alex. *ὅτι ἀνομίαν οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ εὑρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ*), ward geschmäht, aber schmähte nicht wieder, litt und schalt nicht, sondern stellte es anheim dem gerecht richtenden Gott. Weiter lesen wir 2, 24 von Christo: *ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον, ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν, οὗ τῷ μώλωπι αὐτοῦ ἰάθητε.* Zu Grunde liegt Jes. 53, 4 *οὗτος τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν φέρει*, V. 5 *τῷ μώλωπι αὐτοῦ ἡμεῖς ἰάθημεν*, V. 12 *καὶ αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνήνεγκε.* Es wird jedoch hinzugefügt, dass Christus unsre Sünden „in seinem Leibe" hinauftrug „auf das Kreuz, damit wir, den Sünden entfremdet, der Gerechtigkeit leben." Da kommt man mit dem blossen Tragen nicht durch und kann nicht umhin, *ἀναφέρειν* nach biblischem Sprachgebrauche von der Darbringung des Opfers zu verstehen [1]). Auffallend ist

---

1) Vgl. Lev. 14, 20 *καὶ ἀνοίσει ὁ ἱερεὺς τὸ ὁλοκαύτωμα καὶ τὴν θυσίαν ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον ἔναντι κυρίου.* Jes. 57, 6 *ἀνήνεγκας θυσίας.* Hebr. 7, 27 *πρότερον ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἁμαρτιῶν θυσίας ἀναφέρειν.* — *ἑαυτὸν ἀνενέγκας.* 13, 15 *δι᾽ αὐτοῦ οὖν ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως·* Jak. 2, 21 vom Abraham: *ἀνενέγκας Ἰσαὰκ τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον.* 1 Petr. 2, 5 *ἀνενέγκαι πνευματικὰς θυσίας.*

es nur, dass Christus nicht etwa sich selbst als Opfer für die Sünden, sondern in seinem Leibe die Sünden selbst auf das Holz wie auf einen Opferaltar gebracht haben soll. Man vergleiche nur Hebr. 9, 28: *οὕτως καὶ ὁ χριστός, ἅπαξ προσενεχθεὶς εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας ἐκ δευτέρου χωρὶς ἁμαρτίας ὀφθήσεται.* Der Hebräerbrief lehrt also, dass Christus einmal dargebracht ward, um Vieler Sünden zu tragen (Jes. 53, 12), worauf er zum zweitenmal *χωρὶς ἁμαρτίας* erscheinen wird. Der Opfertod Christi wird hier schon verbunden mit dem *πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας*, wenn auch noch ganz in dem ursprünglichen Sinne des blossen Tragens. Von dieser Stelle aus ist es wohl begreiflich, dass unser Petrus das *ἀνενεγκεῖν* in dem gewöhnlichen Sinne der Opfer-Darbringung gefasst hat. Um die Benutzung des Hebräerbriefs wird man hier schwerlich hinweg kommen. Den Lesern wird schliesslich (2, 25) gesagt, dass sie waren *ὡς πρόβατα πλανώμενοι*, was nicht bloss an Jes. 53, 6 (*πάντες ὡς πρόβατα ἐπλανήθημεν*) anklingt, sondern auch wieder auf heidenchristliche Leser hinweist. Dieselben haben sich bekehrt zu dem Hirten und Aufseher (*ἐπίσκοπος*) ihrer Seelen (2, 11—25). Die Weiber werden ermahnt, ihren Männern unterthan zu sein, damit auch die ungläubigen durch den blossen Wandel der Weiber ohne Wort gewonnen werden. Nicht äusserlich sei ihr Schmuck, sondern der verborgene Herzensmensch in dem Unvergänglichen des sanften und ruhigen Geistes. So waren auch die heiligen Weiber, wie Sara, ihren Männern als Herrn unterthan. Aber die Ehemänner sollen auch ihrerseits die Weiber ehren (3, 1—7). Alle sollen nicht Böses mit Bösem vergelten (3, 9 *μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ*, vergl. Röm. 12, 17 *μηδενὶ κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδιδόντες*) oder Schmähung mit Schmähung, im Gegegentheil segnen und ihre Zungen im Zaume halten (3, 8—12).

Die Ermahnung richtet sich drittens bestimmt auf die bereits eingetretene Christenverfolgung (3, 13—4, 6). Die Leser werden zunächst ermuthigt. Wer ist es denn, welcher sie schädigen wird, wenn sie Eiferer für das Gute werden?

Selbst wenn sie leiden wegen der Gerechtigkeit, sind sie selig. Vor den Heiden brauchen sie sich nicht zu fürchten. Den Herrn Christus mögen sie heiligen in ihren Herzen, aber immer bereit sein zur Rechtfertigung für jeden, welcher Rechenschaft fordert über ihre Hoffnung, nur mit Sanftmuth und Furcht, und ein gutes Gewissen haben, damit in dem, worin man Uebles von ihnen redet, die Lästerer ihres guten Wandels in Christo beschämt werden. Besser, als Guthandelnde, wenn Gott es will, zu leiden, denn als Missethäter. Diese Ermuthigung stützt 1 Petr. 3, 18 auf das Vorbild Christi: *ὅτι καὶ χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθεν, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων, ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ.* Was soll hier das *ἅπαξ*? Dass Christus einmal starb, hat Hebr. 9, 26. 28 im Gegensatz gegen die wiederholten Opfer des jüdischen Priesterthums und gegen ein entsprechendes *πολλάκις παθεῖν* Christi seinen guten Sinn. In unserm Briefe hat Schwegler (N. Z. II, 26) mit allem Rechte das *ἅπαξ* auffallend und ungehörig gefunden, es für einen Anklang aus dem Hebräerbriefe erklärt. Auch Baur (NTliche Theologie S. 288) hat hier die Weise des Hebräerbriefes erkannt. Dass Auffallende wird dadurch nicht gehoben, dass Huther sagt: „Durch *ὅπαξ* wird das Verhältniss zum nachfolgenden Leben Christi [1]), das Einmalige seines Leidens hervorgehoben, wie Hebr. 9, 27. 28, vielleicht mit der Nebenbezeichnung, dass auch der Christen Leiden nur ein einmaliges, mit dem Ende dieses Lebens abgeschlossen sei.“ Von dem Todesleiden, was hier gemeint ist, versteht sich das Einmalige ganz von selbst. Immer wird man auf den Hebräerbrief zurückgehen müssen. Man kann hier auch einen Anklang an Röm. 6, 10 *ὃ γὰρ ἀπέθανεν, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ* wahrnehmen. Weiter lesen wir 1 Petri 3, 18. 19 von Christo: *θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι, ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν.* Bei der den Christen drohenden fleischlichen Tödtung wird also an dem Vorbilde Christi eine geistige Belebung in Aussicht gestellt. Von dem

1) Nach v. Zezschwitz (l. l. p. 17) der Gegensatz zu dem sofort eintretenden Triumph.

geistig belebten Christus wird seine Wirksamkeit mit Nachdruck hervorgehoben. Er konnte gar (καὶ) hingehen (in die Unterwelt) und den hier gefangenen Geistern predigen. Hiermit beginnt die dogmatische Hauptstelle unsers Briefs, bei deren noch so weit auseinander gehender Erklärung man den leitenden Gesichtspunct einer Ermuthigung der tödtlich gefährdeten Christen nicht aus dem Auge verlieren darf. Nach seiner fleischlichen Tödtung hat Christus als fleischlicher Geist gar den Geistern in der Hölle gepredigt[1]). Die Geister in der Haft werden nicht mit Baur (Theol. Jahrb. 1856, S. 215, NTliche Theologie S. 291 f.) von den gefallenen Engeln 2 Petr. 2, 4 Gen. 6, 1 f. zu verstehen sein,[2]) sondern von den abgeschiedenen Seelen[3]). Der Ausdruck an sich ist der Art, dass man nur an alle abgeschiedenen Geister denken kann. Diese Allgemeinheit scheint aber doch wieder aufgehoben zu werden durch das Folgende 3, 19: ἀπειθήσασίν ποτε, ὅτε ἀπεξεδέχετο ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία ἐν ἡμέραις Νῶε κατασκευαζομένης κιβωτοῦ, εἰς ἣν ὀλίγοι, τοῦτ᾽ ἔστιν ὀκτὼ ψυχαί, διεσώθησαν δι᾽ ὕδατος. De Wette, Huther u. A. sind wirklich dieser Ansicht, dass nur von der durch die Sündfluth gerichteten Menschheit die Rede sei. Allein, da ἀπειθήσασιν

1) Al. Schweizer. (Hinabgefahren zur Hölle als Mythus ohne biblische Begründung, durch Auslegung der Stelle 1 Petri 3, 17—22 nachgewiesen, Zürich 1868) wollte freilich die Höllenfahrt Christi noch wegerklären, wie wenn hier nach augustinischer und altreformirter, neuestens von Hofmann aufgenommener, Erklärung bloss von der Wirksamkeit des präexistenten Christus zur Zeit der Sündfluth die Rede wäre. Dagegen stritten das Literar. Centralblatt 1868, Nr. 46 und Herm. Müller, Hinabgefahren zur Hölle, kein Mythus, sondern biblische Wahrheit, gegen Schweizer auf Grund von 1 Petr. 3, 17—22, Zeitschrift f. luther. Kirche und Theologie 1870 III. S. 444 f.

2) Baur bezieht daher auch das κηρύσσειν, abweichend von dem biblischen Sprachgebrauche, auf die Verkündigung des Gerichts. Dagegen streitet auch 4, 6.

3) Vgl. Hebr. 12, 23 πνεύμασιν δικαίων τετελειωμένων, Luc. 24, 39. Von den Todten lehrten die Pharisäer nach Josephus Ant. XVIII. 1, 3: τοῖς μὲν εἱργμὸν ἀΐδιον προστίθεσθαι, τοῖς δὲ ῥαστώνην τοῦ ἀναβιοῦν. Vgl. auch Grimm S. 671 f. Von dem B. Henoch ist also keine Abhängigkeit bemerkbar.

ohne Artikel dasteht, müssen wir doch an der reinen Participialbedeutung festhalten und es auf die Geister des Hades als ein Ganzes beziehen, dass sie einst Ungehorsam bewiesen hatten in den Tagen Noa's. Eben desshalb predigte Christus noch nach seiner leiblichen Tödtung dem Hades, weil die Geisterschaft des Hades einst Ungehorsam bewiesen hatte vor dem frühern Strafgerichte der Sündfluth. Der Verfasser kennt eben zwei göttliche Strafgerichte über die Menschheit, ein vergangenes durch die Sündfluth, ein zukünftiges, dessen Eintritt die Verfolgung der Christenheit bezeichnet (4, 17). Und zwischen diesen beiden Strafgerichten hebt er den Zusammenhang nachdrücklich hervor. Schon aus jenem Strafgerichte gab es eine Rettung. Wenigstens 8 Menschen wurden gerettet durch Wasser, nicht etwa, wie Bengel, Steiger, de Wette, Huther u. A. mit unzutreffender Berufung auf 1 Kor. 3, 15 erklären, durch das Wasser hindurch, sondern wie der Zusammenhang fordert, vermittelst des Wassers [1]). Nur so ist es zu begreifen, dass 1 Petr. 3, 21 fortfährt: ὃ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σώζει βάπτισμα, οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου, ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν, δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ χριστοῦ. Zwischen dem Wasser der Sündfluth und der christlichen Taufe nimmt Petrus ein antitypisches Verhältniss wahr. Schwegler (N. Z. II, S. 26 f.), hat hier mit allem Rechte wieder die Weise des Hebräerbriefs erkannt, vgl. Hebr. 9, 24 οὐ γὰρ εἰς χειροποίητα εἰσῆλθεν ἅγια χριστὸς ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν. Die jetzt rettende Taufe ist eben nicht bloss Ablegung von Fleischesschmutz, gleich den jüdischen Waschungen [2]), sondern guten Gewissens Gelübde an Gott,

1) Auch Pseudo-Clemens Recogn. IV, 12 lässt die Sündfluth eingeführt werden, quo impiis inundatione aquarum peremtis purificationem mundus acciperet, et is, qui ad posteritatem generis fuerat reservatus, per aquam mundus effectus, mundum denuo repararet.

2) Vg. Justin Dial. c. Tr. c. 14 p. 231 τί γὰρ ὄφελος ἐκείνου τοῦ βαπτίσματος, ὃ τὴν σάρκα καὶ μόνον τὸ σῶμα φαιδρύνει. Oder soll die Taufe als die geistige Beschneidung gedacht werden, wie bei Justin Dial. c. 43 p. 261, also im Gegensatze gegen die jüdische Beschneidung, diese μείωσις τῆς σαρκός (Epi. ad Diognet. 4).?

und rettend ist sie durch die Auferstehung Christi, zu welcher derVerfasser nun von der Höllenfahrt fortschreitet. Wie könnte die Taufe aber durch Christi Auferstehung retten, wenn sie nicht, wie bei Paulus (Röm. 6, 3 f.), mit Tod und Auferstehung Christi in Beziehung gesetzt wäre? So kommt unser Petrus von der Höllenfahrt, in welcher er die kräftige Wirksamkeit des fleischlich getödteten Christus hervorhob, zu der Auferstehung, welche er als seinen Triumph betrachtet, 3, 22: *ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ* (vgl. Röm. 8, 34 f.), *πορευθεὶς εἰς οὐρανόν, ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων.* Zur Ermuthigung seiner tödtlich gefährdeten Leser hat der Verfasser also den nach fleischlicher Tödtung in der Hölle mächtig wirksamen, in den Himmel siegreich eingezogenen Christus dargestellt, dazwischen das rettende Wasser der noachischen Zeit als Vorbildung der rettenden Taufe des Christenthums eingeflochten. Dem fleischlichen Leiden Christi giebt er aber auch eine sittliche Wendung, womit er in die frühere Art der Ermahnung zurücklenkt (4, 1—6). Da Christus im Fleische gelitten (*χριστοῦ οὖν παθόντος σαρκὶ*), soll man sich mit derselben Gesinnung waffnen, *ὅτι ὁ παθὼν σαρκὶ πέπαυται ὁμαρτίας, εἰς τὸ μηκέτι ἀνθρώπων ἐπιθυμίας, ἀλλὰ θελήματι θεοῦ τὸν ἐπίλοιπον ἐν σαρκὶ βιῶσαι χρόνον* (4, 1. 2). „Denn wer im Fleische gelitten, hat abgelassen von Sünde, um nicht mehr zu wandeln in Fleischeslüsten, sondern nach dem Willen Gottes die übrige Zeit im Fleische zu leben." Das *ὁ παθὼν σαρκὶ* kann hier nicht vom Todesleiden verstanden werden. Was soll es dann aber heissen? Baur (theol. Jahrbb. 1856, S. 234 f., NTliche Theologie S. 289 f.) hat die Stelle mit vollem Rechte aus der Abhängigkeit von Paulus erklärt: Die *σάρξ* werde als der Sitz *ἁμαρτία* aufgefasst. „Wer leidet und dadurch mit der Sünde bricht, ertödtet also seine *σάρξ* als den Sitz der *ἁμαρτία* auf dieselbe Weise, wie bei Christus sein Leiden die Ertödtung der *σάρξ* war. Diess kann man sich nur durch den paulinischen Gedankenzusammenhang ergänzen. Die Sache verhält sich daher so: Dem Verfasser des Briefs schwebt die paulinische Anschauung des Todes Christi vor, aber er

will nicht in die specifischen Begriffe derselben eingehen. Daher schwächt er sie ab und setzt an die Stelle der dogmatischen Idee der Lebensgemeinschaft mit Christus seinen sittlichen Begriff der Nachfolge Christi. Während Paulus 2 Kor. 5, 14 aus seinem *εἷς ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν* in rascher Folge schliesst: *ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον*, macht der Verfasser des Briefes von seinem *χριστὸς παθὼν σαρκὶ* recht emphatisch die moralische Nutzanwendung: *καὶ ὑμεῖς τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ὁπλίσασθε*. Und doch ist es unmöglich, bei seinem *παθὼν ἐν σαρκὶ πέπαυται ἁμαρτίας* nicht an Röm. 6, 7 zu denken, wo von dem *ἀπαθανὼν* gesagt wird, dass er *δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας*, und bei dem *παθεῖν ἐν σαρκὶ* nicht an das *ἀποθανεῖν σὺν χριστῷ*." Kurz gesagt, das *ὁ παθὼν σαρκὶ* schliesst die mystische Einheit des Gläubigen mit dem gestorbenen Christus in sich. Genug also die vergangene Zeit, um den Willen der Heiden vollbracht zu haben [1]), welche jetzt darüber befremdet werden, dass die Christen nicht mitlaufen zu derselben Ausschweifung, und lästern, wofür sie Rechenschaft zu geben haben dem, der da bereit ist zu richten Lebende und Todte, *εἰς τοῦτο γὰρ καὶ νεκροῖς εὐηγγελίσθη, ἵνα κριθῶσιν μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκί, ζῶσι δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι* (4, 6). Der Richter über Lebende und Todte welcher nach meiner Ansicht nicht nothwendig, Christus, sondern recht gut noch Gott selbst sein kann, wird hier dadurch begründet, dass auch den Todten das Evangelium verkündigt ward. Bei *νεκροῖς* kann man, auch wenn der Artikel fehlt, nur an die Todten überhaupt, an die Geisterschaft in der Haft des Hades (3, 19)

1) Wieder ein Zeichen von heidenchristlichen Lesern, vgl Grimm (S. 659 f.). Weiss entgegnet freilich in den Randglossen (S. 540): Das *βούλημα τῶν ἐθνῶν*, welches die Leser in ihrer (vorchristlichen) Vergangenheit gethan, könne nicht zum Gegensatze haben den *λαὸς τοῦ θεοῦ* im christlichen Sinne, welchem sie damals noch gar nicht gehörten, sondern nur ein Volksthum, das im Gegensatz gegen das heidnische stehen sollte, also das jüdische. Aber dass geborene Juden den Willen der Heiden vollbracht haben sollen, ist unerhört, und zu dem frühern heidnischen Leben steht das gegenwärtige christliche im besten Gegensatze.

denken. Diesen soll nun, wie wir hier ausdrücklich lesen, das Evangelium verkündigt worden sein, offenbar durch den hinabgestiegenen Christus, damit sie gerichtet würden nach Menschenweise im Fleische, aber leben möchten nach Gottesweise im Geiste. Obwohl eben erst Vs. 5 von dem *ἑτοίμως ἔχοντι κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς* die Rede war, kann ich das *κριθῆναι κατὰ ἀνθρώπους σαρκὶ* doch nicht auf das zukünftige Weltgericht, sondern nur, wozu der Aorist und die Aehnlichkeit mit *θανατωθεὶς σαρκὶ* 3, 19, *παθόντος σαρκὶ* 4, 1 berechtigt, auf das bereits geschehene Gericht des Todes beziehen. So haben schon Steiger und Huther erklärt. Nur darin kann ich nicht mit Huther gehen, dass er dem Präsens *ζῶσι* eine Beziehung auf den bezweckten zukünftigen Zustand giebt, wogegen mir die Todten schon in der Unterwelt ein göttliches Leben im Geiste beginnen zu sollen scheinen: Wenn selbst die schon im Fleisch gerichteten Todten ein göttliches Leben im Geiste beginnen sollen, so geht um so mehr an die noch lebenden Christen die Aufforderung, das fleischliche Leiden Christi in sich selbst durchzuleben und als solche, welche gleichfalls im Fleische gelitten haben, im Geiste zu leben[1]).

Mit Hinweisung auf das nahe Weltende wiederholt 1 Petr. 4, 7—11 zunächst die rein sittliche Ermahnung, besonnen und nüchtern zu sein zu Gebeten, *πρὸ πάντων δὲ τὴν εἰς ἑαυτοὺς ἀγάπην ἐκτενῆ ἔχοντες, ὅτι ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν* (4, 8). Wieder eine unverkennbare Berührung mit dem Jakobusbriefe, welcher 5, 20 schliesst; *γινωσκέτω ὅτι ὁ ἐπιστρέψας ἁμαρτωλὸν ἐκ πλάνης ὁδοῦ αὐτοῦ σώσει ψυχὴν αὐτοῦ ἐκ θανάτου καὶ καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν.* Welcher von

---

1) Baur (theol. Jahrbb. 1856 (S. 218 f., NTliche Theol. S. 293) wollte so erklären, wie wenn dastände: *ἵνα κριθῶσιν, ὡς κατακρινόμενοι μὲν κατὰ ἀνθρώπους σαρκί, ζῶντες δὲ κατὰ θεὸν πνεύματι*, d. h. damit auch die Todten des Gegensatzes zwischen Menschlichem und Göttlichem, zwischen Fleisch und Geist, zwischen Tod und Leben als der absoluten Norm sich bewusst werden, nach welcher der Richtende über Lebende und Todte richten wird. „Sie sollen also nicht gerichtet werden, ohne dass sie zuvor wüssten, wie sie gerichtet werden.“

beiden Schriftstellern wird denn nun die Stelle Prov. 10, 12 (*πάντας δὲ τοὺς μὴ φιλονεικοῦντας καλύπτει φιλία*) so zurecht gemacht haben? Doch wahrlich Jakobus, welcher von einem Sünder ausging, nicht unser Petrus, bei welchem die Sünden ganz unvermittelt eintreten, bei welchem man nicht einmal weiss, ob von eigenen oder fremden Sünden die Rede ist. Nach Ermahnung zur Gastfreundschaft lesen wir 1 Petr. 4, 10. 11 *ἕκαστος καθὼς ἔλαβεν χάρισμα εἰς ἑαυτοὺς αὐτὸ διακονοῦντες ὡς καλοὶ οἰκονόμοι ποικίλης χάριτος. εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια θεοῦ, εἰ διακονεῖ, ὡς ἐξ ἰσχύος, ἧς χορηγεῖ ὁ θεός.* De Wette hat hier einen Nachklang gefunden aus Röm. 12, 6. 7 *ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα, εἴτε προφητείαν κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως, εἴτε διακονίαν ἐν τῇ διακονίᾳ.*

Wie also die sittliche Ermahnung, so wird 1 Petr. 4, 12—19 die besondere Ermahnung mit Bezug auf die Christenverfolgung noch einmal kurz zusammengefasst. Man soll nicht befremdet werden über das innere Feuer der Versuchung, sondern sich freuen, je nachdem man theilnimmt an den Leiden Christi, damit man sich auch bei der Offenbarung seiner Herrlichkeit jubelnd freue. Die Christen wurden schon als solche geschmäht und bestraft, 4, 14—16: *εἰ καὶ ὀνειδίζεσθε ἐν ὀνόματι χριστοῦ, μακάριοι, ὅτι τὸ τῆς δόξης καὶ δυνάμεως*[2]) *καὶ τὸ τοῦ θεοῦ πνεῦμα ἐφ' ὑμᾶς ἀναπαύεται.* [15]*μὴ γάρ τις ὑμῶν πασχέτω ὡς φονεὺς ἢ κλέπτης ἢ κακοποιὸς ἢ ὡς ἀλλοτριοεπίσκοπος:* [16]*εἰ δὲ ὡς χριστιανός, μὴ αἰσχυνέσθω, δοξαζέτω δὲ τὸν θεὸν ἐν τῷ ὀνόματι τούτῳ.* Die Christen wurden also schon als solche von der Obrigkeit bestraft. In Hinsicht der Strafe wurden sie ganz gleichgestellt mit Mördern,

1) Blom (p. 213) macht darauf aufmerksam, dass unser Petrus sonst *κύριος* beibehält (1. 25 vgl. v. 23 f. 3, 12) und auf Christum bezieht (2, 3).

2) *καὶ δυνάμεως* lese ich mit A und Vulg., Cyprian, Athanas., Didymus u. s. w., Griesb., Lachm., obwohl Tischendorf nach Pechito, BKL, Tertullian, Clemens v. Alex. die Worte auslässt. Auch ℵ hat *καὶ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*, wo ℵ^c nur das *αὐτοῦ* beseitigt hat.

Dieben, Missethätern, Delatoren [1]). Daher die Ermahnung, dass, wer als Christ zu leiden hat, sich nicht schämen, sondern Gott in diesem Namen verherrlichen soll. Es ist die Zeit, dass das Gericht (das zweite Strafgericht Gottes, wie die Sündfluth das erste gewesen war) anfängt von dem Hause Gottes (der Christenheit). Wenn es aber von den Christen anfängt, was wird das Ende der gegen das Evangelium Ungehorsamen oder Ungläubigen sein? Und wenn der Gerechte kaum errettet wird, wo wird der Gottlose und der Sünder erscheinen? Also auch die nach Gottes Willen Leidenden mögen dem treuen Schöpfer ihre Seelen befehlen in guter Handlungsweise!

Der Schluss des Briefs enthält zunächst Ermahnungen an die Vorsteher und Glieder der Gemeinde (5, 1—7). Die Presbytern ermahnt Petrus als ihr Mitpresbyter und Zeuge der Leiden Christi, *ὁ καὶ τῆς μελλούσης ἀποκαλύπτεσθαι δόξης κοινωνός* (5, 1 vgl. Röm. 8, 18 *πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ὑμᾶς*). Dieselben werden 5, 2. 3 ermahnt: *ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποίμνιον τοῦ θεοῦ, ἐπισκοποῦντες* [2]) *μὴ ἀναγκαστῶς, ἀλλὰ ἑκουσίως κατὰ θεόν, μηδὲ αἰσχροκερδῶς, ἀλλὰ προθύμως, ³ μηδ' ὡς κατακυριεύοντες τῶν κλήρων, ἀλλὰ τύποι γενόμενοι τοῦ ποιμνίου.* Da liegt es sehr nahe, schon etwas vom Klerus zu finden, zumal da wir ja in solchem Sinne auch die Mehrheit *οἱ κλῆροι* antreffen [3]). Allein die *κλῆροι* bilden hier wohl so wenig einen Gegensatz gegen die Laien [4]), dass sie vielmehr noch gleichbedeutend erscheinen

---

1) So meine ich den *ἀλλοτριοεπίσκοπος* erklärt zu haben aus Trajan's strengen Gesetzen gegen die Delatoren, Z. f. w. Th. 1873. I, S. 29 f.

2) Das *ἐπισκοποῦντες* fehlt zwar in ℵ B. Tischendorf, ed. VIII, ist aber hinreichend geschützt durch AKLP. al. pler., Peschito, Vulg., Lachm. und drückt noch bezeichnend die ursprüngliche Einheit der *πρεσβύτεροι* und der *ἐπίσκοποι* aus.

3) Philosophum. IX, 12 p. 290 *ἐπὶ τούτου ἤρξαντο ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι τρίγαμοι καθίστασθαι εἰς κλήρους.*

4) Vgl. das *σπούδασμα κατὰ Ἀρτέμωνος* bei Euseb. KG. V. 28, 1 *οὐ μόνον τῶν ἐν κλήρῳ, ἀλλὰ καὶ τῶν λαϊκῶν.*

mit dem ποιμνίον, also die ganzen Gemeinden bezeichnen. Huther und Grimm (Lexicon graeco-lat. in libros N. Ti) wollen noch mit der einfachen Vergleichung von Apg. 17, 4 (προσεκληρώθησαν τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Σίλᾳ) auskommen, wie wenn hier die Rede wäre de coetibus christianis, quorum gubernandorum officium presbyteris obtingit. Aber der unvermittelte Ausdruck muss sich doch an eine gangbare Vorstellung angeschlossen haben. Da wird man an die alte Gottesgemeinde zu denken haben, welcher διὰ κλήρων das gelobte Land zugetheilt ward [1]). So mochte unser Verfasser, welcher die Christenheit als den neuen λαὸς θεοῦ darstellt (2, 9. 10), aus der h. Schrift auf eigenthümliche Weise die Bezeichnung οἱ κλῆροι für das Volk Gottes entlehnen. Die Jüngeren (νεώτεροι), d. h. die Gemeindeglieder als solche (vgl. 1 Joh. 2, 13. 14), sollen sich den Presbytern unterordnen, aber auch Alle einander. Alle werden zur Demuth ermahnt, ὅτι ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν (5, 5). Da wird Prov. 3, 34 wörtlich gleichlautend mit Jak. 4, 6 (ὁ θεὸς anstatt κύριος der LXX) angeführt. Die Berührung dauert noch fort 1 Petr. 5, 6 ταπεινώθητε οὖν ὑπὸ τὴν κραταιὰν χεῖρα τοῦ θεοῦ, ἵνα ὑμᾶς ὑψώσῃ ἐν καιρῷ, vgl. Jak. 5, 10 ταπεινώθητε ἐνώπιον κυρίου καὶ ὑψώσει ὑμᾶς. Blom (p. 213) zweifelt gar nicht an der Abhängigkeit unsers Petrus von Jakobus.

Noch einmal nimmt die Ermahnung Rücksicht auf die Versuchungen einer Zeit der Christenverfolgung (5, 8—11). Man sei nüchtern und wachsam. Denn der Teufel geht umher wie ein brüllender Löwe und sucht, wen er verschlinge, ᾧ ἀντίστητε στερεοὶ τῇ πίστει (5, 9), was wieder anklingt an Jak. 4, 7 ἀντίστητε τῷ διαβόλῳ. Uebrigens werden die Leser versichert, dass dieselben Leiden der (christlichen) Brüderschaft in der Welt widerfahren. Gott wird sie nach geringem Leiden vollenden, stärken, befestigen.

---

1) Num. 26, 55 διὰ κλήρων μερισθήσεται ἡ γῆ τοῖς ὀνόμασι, vgl. Jos. 14, 2 κατὰ κλήρους ἐκληρονόμησαν. 19, 51 οἱ ἄρχοντες τῶν πατριῶν ἐν ταῖς φυλαῖς Ἰσραὴλ κατὰ κλήρους ἐν Σηλώ.

1 Petr. 5, 12 lesen wir: *διὰ Σιλουανοῦ ὑμῖν τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ, ὡς λογίζομαι, δι' ὀλίγων ἔγραψα.* Könnte man bisher den von Paulus, dem Hebräerbriefe und dem Jakobusbriefe abhängigen Verfasser noch für den Apostel Petrus halten, so wird man hier vollends enttäuscht. Grimm (S. 689 f.) ist damit vollkommen einverstanden, dass *ὡς λογίζομαι* nicht mit Steiger, Huther und Ewald auf das folgende *δι' ὀλίγων*, sondern nur mit de Wette auf das vorhergehende *τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ* zu beziehen ist, und lässt sprachlich eine dreifache Erklärung gelten. Die erste ist: Petrus habe dem Silvanus den Brief dictirt. Dann würde man aber etwas Aehnliches erwarten dürfen, wie Röm. 16, 22: *ἀσπάζομαι ὑμᾶς ἐγὼ Τέρτιος ὁ γράψας τὴν ἐπιστολὴν ἐν κυρίῳ.* Und welche Zumuthung an Silvanus, zu seinem eigenen Lobe noch das seltsame „wie ich denke" hinzuzufügen! Die zweite Erklärung ist die gangbare: „Silvanus sei der Ueberbringer (wie *γράφεσθαι διά τινος* in den unächten Unterschriften zu den Briefen an die Römer, Korinther, Epheser, Philipper, Kolosser und an Philemon; und *διὰ χειρός τινος γράφειν* in Apg. 15, 23; vgl. auch Polykarp an die Philipper C. 14." Auch in diesem Falle würde sich das Bedenken an der Zuverlässigkeit des Silvanus, wie Grimm nicht verkennt, sonderbar ausnehmen. Die dritte Erklärung, für welche Grimm sich entscheidet, ist: „der Brief sei im Namen und Auftrage des Petrus und mit Billigung seines Inhalts seitens dieses Apostels verfasst, also Silvanus sei der Concipient." Jeden Anstoss sieht Grimm schwinden, „sobald man annimmt, dass Silvanus in dem Augenblick, als er *διὰ Σιλουανοῦ τοῦ πιστοῦ ἀδελφοῦ* (d. h. des zuverlässigen Bruders, der ganz im Geiste und Sinne seines Auftraggebers schreibt) geschrieben, vergessend, dass er in fremdem Auftrag und Namen schrieb, in eigener Person aus Bescheidenheit *ὡς λογίζομαι* beifügt." Da meine ich doch, dass Silvanus weniger bescheiden als selbstbewusst (vgl. 2 Kor. 11, 5) geschrieben haben würde. Wie viel bescheidener würde Pseudo-Clemens Hom. I, 20 geschrieben haben: *πλὴν γράψας τὸν περὶ προφήτου λόγον, αὐτοῦ κελεύσαντος κτλ.*! So wie

die Worte lauten, können sie offenbar nur von Petrus selbst geschrieben sein wollen, welcher, wenn das Bisherige durch Silvanus geschrieben wäre, doch den Schluss eigenhändig hinzugefügt haben würde. Und dann bleibt das befremdende Bedenken. So wird wohl eine vierte Ansicht den Vorzug verdienen, dass ein Späterer den Petrus durch Silvanus geschrieben haben liess, aber demselben doch nicht eine ganz unbedenkliche Anerkennung des paulinischen Gefährten in den Mund legen konnte. Warum fehlt denn auch Silvanus unter den Grüssenden? Petrus bestellt 5, 13 nur einen Gruss der Mitauserwählten in Babylon und seines Sohnes Marcus. Da haben schon Eusebius und Hieronymus, die meisten katholischen Theologen und in neuerer Zeit nicht bloss die Tübinger Schule, sondern auch Wiesinger, Thiersch, Th. Schott, Ewald unter Babylon Rom, also unter der Mitauserwählten in Babylon die römische Christengemeinde verstanden. Dagegen wollen das eigentliche Babylon, welches in der christlichen Zeitrechnung schon ganz verödet war, noch immer festhalten Hase (Prot. Polemik, 3. A. S. 126) und Grimm (a. a. O. S. 693 f.), auch Lipsius (Chronologie der röm. Bischöfe S. 166) welcher doch von dem erwiesen nachpetrinischen Ursprunge dieses Briefes redet. In diesem Falle kann ich es mir vollends nicht denken, dass der Verfasser den Petrus nach dem eigentlichen Babylon versetzt haben sollte, um ihn auf den Trümmern dieser Stadt einen Brief schreiben zu lassen. Aber was kann man denn überhaupt gegen Babylon-Rom einwenden? Nicht bloss „als Sitz des Götzendienstes und aller damit verbundenen Laster,“ sondern vor allem als die heidnische, das Volk Gottes beherrschende Welthauptstadt hat, wie bereits der jüdische Ezra-Prophet es andeutete, Johannes in der Apokalypse ausdrücklich Rom-Babylon genannt. Und schon der jüdische Sibyllist des J. 76 (Orac. Sibyll. V. 153) bezeugt die Gangbarkeit dieser Bezeichnung, wie späterhin Hippolytus de Christo et Antichristo c. 36. Die Behauptung dieser Gangbarkeit ist kein „unerhörter Machtspruch.“ Da das alte Babylon verödet war, wussten Juden und Christen ohne weiteres, was mit (Neu-)



Babylon gemeint war. Der wirkliche Petrus mochte schwerlich, wie Luther aus der Wartburg „ex insula Patmos," so aus Rom mit dem Namen „Babylon" schreiben. Aber ist es nicht schon mehr als zweifelhaft geworden, dass hier der wirkliche Petrus schreibt? Grimm sagt selbst: „Weit eher liesse sich die Erklärung Babylons von Rom hören, wenn der Brief in Trajan's Zeit dem Petrus untergeschoben wäre". In dieser Ansicht wird man aber vollends bestärkt durch den mitgrüssenden *Μάρκος ὁ υἱός μου.* Nicht in dem verödeten Babylon, sondern in Babylon-Rom bringt die alte Ueberlieferung der Kirche seit Papias von Hierapolis (bei Eusebius KG. III, 39, 15) den Petrus mit Marcus als seinem Dolmetscher zusammen.

Was ist nun das Ergebniss über den 1. Petrusbrief? Der Petrus der Zuschrift hat sich uns erwiesen als einen von Paulus[1]), dem Hebräerbriefe[2]) und dem Jakobusbriefe[3]) abhängigen Schriftsteller. In der Bezeichnung Roms durch Babylon 1 Petr. 5, 12 mag man den Vorgang der Johannes-Apokalypse erkennen. Der auffallenden Verwandtschaft unsers Petrusbriefes in Gedanken und Sprache mit den paulinischen Schriften konnte auch Grimm (S. 679) die Anerkennung eines bedeutenden Gewichts gegen seine Aechtheit nicht versagen und hat desshalb wenigstens die unmittelbare Abfassung durch Petrus auf-

1) Vgl. 1 Petr. 1, 5 mit Gal. 3, 23; (1 Petr. 2, 2 m. 1 Kor. 3, 2); 1 Petr. 2, 6. 7 m. Röm. 9, 33; 1 Petr. 2, 11 m. Röm. 7, 23; 1 Petr. 2, 13-14 m. Röm. 13, 1 — 4; (1 Petr. 2, 16 m. Gal. 5, 13); 1 Petr. 3, 9 m. Röm. 12, 17; 1 Petr. 3. 18 m. Röm. 6, 11; 1 Petr. 3, 21 m. Röm. 6, 3 f.; (1 Petr. 3, 22 m. Röm. 8, 34 f.); 1 Petr. 4, 1 m. 2 Kor. 5, 14. Röm. 6, 7; 1 Petr. 4, 10. 11 m. Röm. 12, 6. 7; 1 Petr. 5, 1 m. Röm. 8, 18. Die eingeklammerten Stellen sind weniger beweisend. Aber jedenfalls berührt sich 1 Petr. nicht bloss, wie Weiss in den Randglossen (S. 543) sagt, mit Röm. 12. 13.

2) Vgl. 1 Petr. 1, 2 mit Hebr. 12, 24; (1 Petr. 2, 2 m. Hebr. 5, 12); 1 Pet. 2, 24 m. Hebr. 9, 28; 1 Petr. 3, 18 m. Hebr. 9, 26. 28; 1 Pet. 3, 21 m. Hebr. 9, 24.

3) Vgl. 1 Petr. 1, 1 mit Jak. 1, 1; 1 Petr. 1, 67 m. Jak. 1, 2. 3; 1 Petr. 1, 23 m. Jak. 1, 18; 1 Petr. 2, 11 m. Jak. 4, 1; 1 Petr. 4, 8 m. Jak. 5, 20; 1 Petr. 5, 5 m. Jak. 4, 6; 1 Petr. 5, 9 m. Jak. 4, 7.

gegeben. Ueber die Berührungen mit dem Hebräerbriefe, welchen er doch selbst erst nach dem Tode des Paulus (und des Petrus?) im J. 64 ansetzt (Z. f. w. Th. 1870. I. S. 32), spricht er sich gar nicht aus. Bei dem Verhältniss zu dem Jakobusbriefe sucht er diesem die Abhängigkeit zuzuweisen. Geht das nun einmal nicht an, so kommen wir, da auch Grimm den Jakobusbrief nicht vor 69 ansetzen kann, mit der Abfassung schlechterdings in eine Zeit, da Petrus gar nicht mehr lebte, und anstatt des Apostels Petrus erhalten wir als Verfasser einen spätern paulinischen Christen.

Von Petrus als einem Apostel der Beschneidung (Gal. 2, 9) erwartet man einen Brief an Judenchristen. Der erste Petrusbrief ist aber eben nicht, wie noch Weiss behauptet, an Judenchristen, sondern wie Grimm (S. 657 f.) ganz überzeugend nachweist, an heidenchristliche Leser gerichtet (vergl. 1 Petr. 1, 14. 18. 21. 2, 9f. 4, 3). Die Christen, an welche der Brief gerichtet ist, litten aber schon in einer eigentlichen Christenverfolgung. Die Tübinger Schule hat hier entschieden die von K. Trajanus unternommene Verfolgung der Christen wahrgenommen. Grimm (S. 666 f.) trägt dagegen nicht das geringste Bedenken, der Ansicht von Eichhorn, Hug, de Wette, Neander, Mayerhoff, Th. Schott, Ewald beizutreten, dass in unserm Briefe auf die neronische Verfolgung Bezug genommen werde. Was sagt uns der Brief selbst? Die Christen wurden betrübt durch mannigfaltige Versuchungen oder Verfolgungen (1, 6) auf welche sie grössentheils nicht gefasst waren (4, 12,) welche jedoch, wie der Verfasser hofft, bald vorübergehen werden (1, 6. 5, 10). Daher die Ermahnung zur Furchtlosigkeit (3, 6. 14). Die Heiden redeten gegen die Christen als Missethäter, *κακοποιοί* (2, 12. 3, 16), waren aber doch darüber befremdet, dass die Christen die heidnische Sittenlosigkeit nicht mitmachten (4, 4). So lästerten sie denn, schmähten und misshandelten die Christen (3, 9. 4, 14). Es waren jedoch nicht bloss ungeordnete Ausbrüche des Volkshasses, welche die Christen zu leiden hatten. Die heidnische Staatsobrigkeit war bereits gegen die Christen eingeschritten. Daher

die Ermahnung zum Gehorsam gegen den Kaiser und seine Statthalter (2, 13, 14. 17). Zu jeder Zeit sollten die Christen bereit sein, wegen ihres Christenthums Rechenschaft zu geben (4, 15). Das Christenthum wurde schon als Verbrechen bestraft (4, 16). Alles dieses geschah nicht nur bloss in einzelnen Landschaften, sondern schon in der ganzen Welt, in dem den Römern unterworfenen orbis terrarum (5, 9). Nun sagt Schwegler (N. Z. II, S. 12f.): „Die neronische Verfolgung kann von unserm Verfasser nicht gemeint sein, zuerst desshalb, weil in derselben die römischen Christen vorgeblich wegen ihrer Theilnahme an einer Brandstiftung, also wegen eines bestimmten Verbrechens, dessen man sie anschuldigte, verfolgt wurden, in unserm Briefe dagegen die Christen als Christen (ὡς χριστιανοὶ) und nicht wegen eines einzelnen Vorfalls, sondern wegen ihres Wandels überhaupt, den man als einen ungesetzlichen und unsittlichen zu verdächtigen sucht (ὡς κακοποιοί), gedrückt und misshandelt werden. Abolendo rumori (er selbst sei der Brandstifter) Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis affecit, quos per flagitia invisos vulgus Christianos appelabat — lautet der Bericht des Tacitus (Annal. XV, 44). Es ist klar, dass diese bestimmte Veranlassung der römischen Christenverfolgung für die Provinzen wegfiel, und es muss uns schon aus diesem Grunde wahrscheinlich vorkommen, dass sich die letztere nicht über Rom hinaus erstreckte, dass also, wenn die Christen in Kleinasien wegen ihrer ἀναστροφή als κακοποιοὶ misshandelt wurden, diess nicht mit der neronischen Verfolgung zusammenhing.“ Grimm muss es zugestehen, dass von der Ausdehnung der neronischen Christenverfolgung auf die Provinzen bei Tacitus jede Andeutung fehlt. „Aber sollte nicht“ — wendet er ein — „die nach Tacitus den Christen als einem genus hominum superstitionis novae ac maleficae bereits vor Nero's Verfolgung ungünstige Volksmeinung der Reichshauptstadt auch durch die Provinzen sich verbreitet und mannigfache öffentliche Anklagen veranlasst haben?“ Sobald die erste Nachricht ins Morgenland gelangt war, dass in Rom auf kaiserliche Anordnung angeblich wegen

eines unerhörten Verbrechens ein grausenhaftes Strafgericht über die Christen verhängt worden sei, „musste da nicht auch das Aeusserste für das Schicksal der Glaubensgenossen in den Provinzen zu befürchten sein?“ Aber ist denn die Verfolgung der Christen in dem orbis terrarum noch blosse Befürchtung unsers Verfassers? Grimm sagt allerdings: „Von erst möglicherweise bevorstehenden und im Rathschluss Gottes bestimmten Leiden und Drangsalen spricht der Verfasser 1, 6. 3, 14. 17. Inwieweit die bisherige Feindschaft der Heiden nicht bloss in gehässigen Verleumdungen (2, 12. 3, 16 f. 4, 4) sich geäussert, sondern auch zu Thätlichkeiten sich verstiegen hatte, geht aus dem Briefe nicht klar hervor; denn in den Worten *μὴ ξενίζεσθε τῇ ἐν ὑμῖν πυρώσει πρὸς πειρασμὸν ὑμῖν γινομένῃ* (4, 8) kann man das Particip allenfalls conditionell fassen. Die Aussage vom brüllenden Löwen in Cap. 5, 8 lässt sich allerdings von brutaler Gewaltthätigkeit der Verfolger verstehen; aber sie lässt unbestimmt, ob und inwieweit ihr bereits auch die Leser verfallen waren. Kraft des Zusammenhanges mit V. 9 kann der Verfasser beim Gebrauch des Bildes auch das grausame Schicksal der Christen zu Rom im Auge gehabt haben.“ Aber 5, 9 werden die Leser ja ausdrücklich versichert, *τὰ αὐτὰ τῶν παθημάτων τῇ ἐν κόσμῳ ὑμῶν ἀδελφότητι τελεῖσθαι.* Kann man bei dieser unumwundenen Aussage noch zweifeln, dass die Christenheit im ganzen römischen Reiche bereits zu leiden hatte? Diese bestimmte Angabe wird wahrlich nicht umgestossen durch 1, 6. 3, 14. 17, vielmehr bestätigt durch 4, 8. Und aus 4, 15. 16 ist ja deutlich zu sehen, dass es, wie gegen Mörder, Diebe, Missethäter und Delatoren, schon gegen das Christenthum als solches Staatsgesetze gab. Alles dieses war noch nicht der Fall bei der neronischen Verfolgung, welche sich nur auf die Christen Roms, und auch auf diese nicht als solche, sondern nur als vorgebliche Brandstifter bezog[1]). So stand es mit den Christen

---

1) Tacitus Ann. XV, 44 fährt nach der oben (S. 16) angeführten Stelle fort: igitur primo conrepti, qui fatebantur (die Brandstiftung),

vielmehr erst seit der bekannten Verfügung des K. Trajanus an den jüngern Plinius, welcher 111 Statthalter von Bithynien und Pontus ward[1]). Plinius (Epi. X, 96) fragte noch an: nomen ipsum (christianum), si flagitiis careat an flagitia coharentia nomini puniantur. Der Kaiser verordnet nun über die Christen: conquirendi non sunt, si deferantur et arguantur, puniendi sunt. Gerade so ist es 1 Petr. 4, 16 der Fall und seitdem im zweiten Jahrhundert geblieben[2]). Was Schwegler und Baur sonst noch bemerkt haben, hält, meine ich, gegen alle neuern Einwendungen wesentlich Stich.

Die Abfassung unsers Briefs ist aber auch nicht viel später, als jene Verfügung Trajan's anzusetzen. Der Verfasser bezeugt durchaus den frischen Eindruck dieser Christenverfolgung, auf welche die Christen noch gar nicht recht gefasst waren[3]), und hält dieselbe für bald vorübergehend (1, 6. 5, 10).

---

deinde indicio eorum multitudo ingens, haud perinde in crimine incendii, quam odio humani generis convicti sunt. Anders ist auch nicht zu schliessen aus Sueton Nero c. 16 afflicti suppliciis Christiani genus hominum superstitionis novae ac maleficae. Der erste Petrusbrief setzt wohl noch die ursprüngliche Ansicht der Römer von den Christen als *κακοποιοῖς* voraus (2, 13. 3, 16), welche sich noch lange fort erhielt, kennt aber doch auch schon die Bestrafung des nomen christianum sine flagitiis.

1) Vgl. Mommsen im Hermes III, S. 53 Anm. 4.: Joh. Dierauer, Beiträge zu e. krit. Geschichte Trajan's, in M. Büdingers Untersuchungen zur röm. Kaisergeschichte, Bd. 1, Leipz. 1868, S. 113f.: „Im J. 111 wurde der jüngere Plinius als ausserordentlicher Legat des Kaisers in die bisher senatorische Provinz Bithynien und Pontus gesandt."

2) Vgl. Justin Apol. 2, p. 43 B.: *μήτε μοιχὸν μήτε πόρνον μήτε λωποδύτην μήτε ἅρπαγα μήτε ἁπλῶς ἀδίκημά τι πράξαντα ἐλεγχόμενον, ὀνόματι δὲ χριστιανοῦ προσωνυμίαν ὁμολογοῦντα τὸν ἄνθρωπον τοῦτον ἐκολάσω.* Dazu Dial. c. Tryph. c. 96 p. 323 D. Auch der Gnostiker Basilides (bei Clemens v. Alex. Strom. IV, 12, 83 p. 600 führt die Verfolgungen der Christen auf die Absicht der Vorsehung zurück, *ἵνα μὴ ὡς κατάδικοι ἐπὶ κακοῖς ὁμολογουμένοις πάθωσι, μηδὲ λοιδορούμενοι ὡς ὁ μοιχὸς ἢ ὁ φονεύς, ἀλλ' ὅτι χριστιανοὶ πεφυκότες.*

3) 1 Petri 4, 12. Unerwartet kam nach der neronischen Verfolgung schon die domitianische über die Christen Roms, vgl. Clem. Rom epi. I, 1. Und da alsdann die Anklagen der Gottlosigkeit gegen di

Dahin führt auch die Erwähnung der Delatoren (4, 15), deren Unwesen Trajanus durch strenge Verordnungen beseitigte.

Wenn man neuerdings gleichwohl den 1. Petrusbrief erst um 140 u. Z. angesetzt hat, so hat diese Ansicht nur in dem Verhältniss desselben zu dem unpaulinischen Briefe an die Ephesier eine scheinbare Stütze. Holtzmann (a. a. O. S. 259 f.) hat die Abhängigkeit des 1. Petrusbriefs von den Briefen an die Kolosser und Ephesier nachzuweisen versucht. Aber die Berührungen scheinen mir bei dem Kolosserbriefe gar nichts, bei dem Ephesierbriefe eher das Umgekehrte zu beweisen, 1 Petr. 1, 3 *εὐλογητὸς ὁ θεὸς — — ὁ ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν.* 1, 4 *εἰς κληρονομίαν — τετηρημένην ἐν οὐρανοῖς.* 1, 10 *προφητεύσαντες* 1, 11 *προμαρτυρόμενον.* Alles diess braucht wahrlich nicht abhängig zu sein von Kol. 1, 3. *εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ.* 1, 5 *διὰ τὴν ἐλπίδα τὴν ἀποκειμένην ὑμῖν ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ἣν προηκούσατε.* 1 Petr. 1, 17 *τὸν ἀπροσωπολήμπτως κρίνοντα* lässt keine Abhängigkeit bemerken von Kol. 3, 25 *ὁ γὰρ ἀδικῶν κομίσεται ὃ ἠδίκησεν, καὶ οὐκ ἔστιν προσωποληψία.* Dasselbe gilt von 1 Petr. 2, 9. 10 *λαὸς εἰς περιποίησιν, ὅπως τὰς ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς, οἵ ποτε οὐ λαός, νῦν δὲ λαὸς θεοῦ,* vgl. Kol. 1, 12. 13 *τῷ πατρὶ τῷ ἱκανώσαντι ἡμᾶς εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί, ὃς ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ.* 1 Petr. 2, 24. 5, 9. 10 findet Holtzmann selbst „nicht mehr als Anklang" an Kol. 1, 22. 23. 1 Petr. 2, 1 *ἀποθέμενοι πᾶσαν κακίαν καὶ πάντα δόλον καὶ ὑποκρίσεις καὶ φθόνους καὶ πάσας καταλαλιάς* braucht wenigstens nicht abhängig zu sein von Kol. 3, 8 *ἀπόθεσθε καὶ ὑμεῖς τὰ πάντα, ὀργήν, θυμόν, κακίαν, βλασφημίαν, αἰσχρολογίαν ἐκ τοῦ στόματος ὑμῶν.* 1 Petr. 4, 11 *ἵνα ἐν πᾶσι δοξάζηται ὁ θεὸς διὰ Ἰησοῦ χριστοῦ* braucht wahrlich nicht

Christen schon unter Nerva aufgehört hatten (vgl. Dio Cassius LXVIII, 1. 2), konnte die erste allgemeine Verfolgung der Christen unter Trajanus wohl befremden.

hergeleitet zu werden aus Kol. 3, 17 πάντα ἐν ὀνόματι κυρίου Ἰησοῦ, εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ πατρὶ δι' αὐτοῦ.

Etwas anders steht es mit dem Verhältniss unsers Briefs zu dem Epheserbriefe. Hier ist schriftstellerische Abhängigkeit unverkennbar; es fragt sich nur, auf welcher Seite? 1 Petr. 1, 1. 2 ἐκλεκτοῖς . . . κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρὸς ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος εἰς . . . . ῥαντισμὸν αἵματος Ἰησοῦ χριστοῦ, vgl. Eph. 1, 4—7 καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου, εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους.... ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ. Der erste Petrusbrief ist sicher noch einfacher. 1 Petr. 1, 3 εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ, ὁ κατὰ τὸ πολὺ αὐτοῦ ἔλεος ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ χριστοῦ ἐκ νεκρῶν. Der Ephesierbrief bietet 1, 3: εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ χριστοῦ, ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς κτλ., wozu Holtzmann als Paralelle noch hinzufügt 1, 18 πεφωτισμένους.... εἰς τὸ εἰδέναι ὑμᾶς τί ἐστιν ἡ ἐλπὶς τῆς κλήσεως αὐτοῦ κτλ. Ich möchte wissen, wesshalb der Ephesierbrief hier nicht von 1 Petri abhängig sein sollte. 1 Petri 1, 10—12 lesen wir, dass über das christliche Heil schon die alten Propheten nachforschten, auf welche oder wie beschaffene Zeit der Christusgeist in ihnen vorherbezeugte die auf Christum bezüglichen Leiden und die darauf folgenden Herrlichkeiten, und dass ihnen geoffenbart ward, ihre Dienstleistung gelte nicht ihnen, sondern den Christen, auch dass Engel den Blick in dieses Heil begehrten. Das geht wahrlich nicht hinaus über Eph. 3, 5. 10, dass das Mysterium Christi zu andern Geschlechtern nicht kundgethan ward den Menschenkindern, wie es jetzt geoffenbart ward seinen heiligen Aposteln und Propheten (nämlich dass die Heiden Miterben der Verheissung in Christo sind), und dass jetzt kundgethan werden sollte den Herrschaften und Gewalten in dem Himmlischen durch die Kirche die mannigfaltige Weisheit Gottes. Wir haben hier zwei ganz verschiedene Gedanken. 1 Petr. 1, 13—17 ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας ὑμῶν.... μὴ συσχη-

μαστιζόμενοι ταῖς πρότερον ἐν τῇ ἀγνοίᾳ ὑμῶν ἐπιθυμίαις. ἀλλὰ.... ἅγιοι ἐν πάσῃ ἀναστροφῇ γενήθητε.... ἐν φόβῳ τὸν τῆς παροικίας ὑμῶν χρόνον ἀναστράφητε braucht wahrlich nicht Umbildung zu sein aus Eph. 2, 3 ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημέν ποτε ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν, ποιοῦντες τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν. So specifisch eigen dem Autor ad Ephesios ist διάνοια nicht, und der Schluss des Ephesierbriefs empfiehlt sich schon an sich nicht. 1 Petr. 1, 18—20 ἐλυτρώθητε ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς πατροπαραδότου.... ἀλλὰ τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου χριστοῦ, προεγνωσμένου μὲν πρὸ καταβολῆς κοσμου κτλ. soll ein unverkennbarer Anklang sein an Eph. 4, 17 μηκέτι.... περιπατεῖν, καθὼς καὶ τὰ λοιπὰ ἔθνη περιπατεῖ ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν. 1, 4 ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου, εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ. 1, 7 ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ. Wenn man hier gerade auf Abhängigkeit von 1 Petri erkennen will, so kann man in solchen Dingen wirklich Alles beweisen. Nicht anders steht es, wie Jeder sehen muss, mit 1 Petr. 2, 4—6 πρὸς ὃν προσερχόμενοι, λίθον ζῶντα.. καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε, οἶκος πνευματικός.... λίθον ἀκρογωνιαῖον, vgl. Eph. 2, 18—22: δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγήν... οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ, ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ . . . ὄντος ἀκρογωνιαίου αὐτοῦ χριστοῦ Ἰησοῦ, ἐν ᾧ πᾶσα οἰκοδομὴ . . . . αὔξει εἰς ναὸν ἅγιον ἐν κυρίῳ, ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς συνοικοδομεῖσθε εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ. Wo ist denn nur die geringste Nöthigung, in 1 Petri den οἶκος τοῦ θεοῦ (vgl. auch 4, 17) aus dem κατοικητήριον τοῦ θεοῦ des Ephesierbriefs herzuleiten, gar das Citat von Jes. 28, 16 durch den ἀκρογωνιαῖος Eph. 2, 20 veranlasst sein zu lassen? 1 Petr. 2, 18 οἱ οἰκέται ὑποτασσόμενοι ἐν παντὶ φόβῳ τοῖς δεσπόταις κτλ. kann recht gut zu Grunde liegen in Eph. 6, 5 οἱ δοῦλοι ὑπακούετε τοῖς κυρίοις κτλ. Ganz unzweifelhaft soll freilich das Gegentheil werden durch 1 Petr. 3, 1. 5 αἱ γυναῖκες ὑποτασσόμεναι τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν, wo das ὑποτασσάμενοι (Eph. 5, 21) wieder aufgenommen und mit seinem Fortgang (Eph. 5, 22 αἱ γυναῖκες τοῖς

ἰδίοις ἀνδράσιν) begleitet erscheine. „Sogar noch innerhalb der an die Weiber gerichteten Ermahnung erinnert 1 Petr. 3, 4 der κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος an den ἔσω ἄνθρωπος Eph. 3, 16, und zum Schlusse werden 1 Petr. 3, 7 die Männer nach Vorbild von Eph. 5, 25 angeredet und ermahnt.“ Ich kann hier nichts Beweisendes finden. Entschiedener soll die Anlehnung an den Ephesierbrief wieder hervortreten gegen den Schluss von C. 3, wo nicht bloss 1 Petr. 3, 18 das ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ an Ephes. 2, 18 (δι' αὐτοῦ ἔχομεν τὴν προσαγωγὴν πρὸς τὸν πατέρα) erinnere, sondern namentlich die Stelle vom Descensus ad inferos 1 Petr. 3, 19. 20 die älteste Auslegung von Eph. 4, 8—10 darstelle. Sollte nicht eher das Umgekehrte der Fall sein? Von dem für den Ephesierbrief so bezeichnenden ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα weiss der, aus sich selbst verständliche, 1 Petrusbrief, dessen Vorstellung ohnehin weit bestimmter ist, nichts. 1 Petr. 3, 22 ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ πορευθεὶς εἰς οὐρανόν, ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων, kann recht gut zu Grunde liegen in Eph. 1, 20—22 ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως... καὶ πάντα ὑπέταξεν. Wie der Anfang, so soll auch der Schluss des Petrusbriefs die deutlichste Berücksichtigung des Orginals verrathen. Aber 1 Petr. 5, 5 πάντες ἀλλήλοις ὑποτασσόμενοι braucht nicht erklärt zu werden aus Eph. 5, 21 ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις. Und was erhellt denn aus Vergleichung von 1 Petr. 5, 8. 9 mit Eph. 6, 10—17? „Wie Eph. 6, 11, so heisst auch 1 Petr. 5, 8 der Widersacher διάβολος, nicht σατανᾶς (so bei Paulus), wie dort πρὸς τὸ δύνασθαι ὑμᾶς στῆναι πρὸς τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου die Tendenz der ganzen Rede angiebt, so 1 Petr. 5, 9 ᾧ ἀντίστητε στερεοὶ τῇ πίστει.“ Mir scheinen Weiss (Petrin. Lehrbgr. S. 426 f. 433 f.) und Ewald ganz richtig den Ephesierbrief in Abhängigkeit gesetzt zu haben.

Ueber die alttübingische Ansicht von dem 1. Petrusbriefe sind wir also nicht genöthigt hinauszugehen. Ebenso wenig kann ich eine Nöthigung absehen, hinter die alttübingische Ansicht zurückzugehen. Nur darin wird die alttübingische

Kritik zu berichtigen sein, dass sie die irenische, conciliatorische Tendenz gar zu sehr in den Vordergrund gestellt hat. Es ist ja nicht zufällig, weist vielmehr auf ein ähnliches Zurücktreten der ursprünglichen Gegensätze, wie wir es römischerseits in dem I. Briefe des Glemens (93—96), von judenchristlicher Seite in dem Marcus-Evangelium wahrnehmen, hin, dass Petrus hier so paulinisch schreibt. Aber „eine von einem Pauliner verfasste, für Petriner berechnete Apologie des Paulinismus“ ist der 1. Petrusbrief nicht. Den eigentlichen Zweck seines Schreibens setzt der Verfasser (5, 12) in die Aufmunterung und Bezeugung, das sei die wahre Gnade Gottes, in welche man sich stellen soll. An die Christen von Pontus, Galatien, Kappadokien, Asien und Bithynien, von wo die trajanische Christenverfolgung den Anstoss erhalten hatte, mochte ein römischer Christ wohl schreiben, um die bedrängten Glaubensbrüder zu bestärken. Zu solcher Bestärkung diente aber auch die innere Einigung der Christenheit, welche dieser paulinische Petrus mit dem „treuen Bruder Silvanus“ darstellt. Um so mehr ist es vollkommen zu begreifen, dass unser Verfasser im Namen eines Apostels geschrieben hat [1]). Dass er gerade im Namen des Petrus schrieb, heisst ohnehin so viel, als dass die Christengemeinde der Welthauptstadt, die Mitauserwählte in Babylon, ihre entlegenen Schwestergemeinden zur Standhaftigkeit in der Verfolgung ermahnt. Denn Petrus als der Apostel

1) Grimm (S. 672 f.) gesteht freilich nicht einzusehen, wesshalb ein christlicher Lehrer zu Anfang des zweiten Jahrhunderts für den rein praktischen Zweck der Ermahnung und des Trostes für nöthig befunden haben sollte, einen Brief dem Apostel Petrus unterzuschieben. Um einfachen Ermahnungen und Tröstungen, wie die trajanische Verfolgung sie erheischte, den nöthigen Eindruck zu sichern, habe es dieses schrifstellerischen Kunstgriffs nicht bedurft, „da ja im Alten Test., in der evangelischen Ueberlieferung, wie in den sicher schon weit verbreiteten Schriften der apostolischen Zeit eine Menge paraklëtischen Stoffs vorlag, den der Verfasser nur zusammenzustellen und im eigenen Namen für die Verhältnisse und Bedürfnisse der christlichen Gegenwart fruchtbar zu machen brauchte.“ Aber würde solche Zusammenstellung wohl grossen Eindruck gemacht haben?

Roms ist nun einmal die Voraussetzung dieses Schreibens. Von Petrus selbst verfasst, würde der Brief nur ein Zeugniss von der Ueberlegenheit des Paulus sein. Im Namen des Petrus von einem römischen Pauliner verfasst, bleibt der Brief ein wichtiges Denkmal von dem tiefen Eindruck, welchen die erste allgemeine Verfolgung auf die betroffene Christenheit machte, aber auch von der Fassung, zu welcher sich der herrschende Geist der römischen Kirche ermannte, und von dem gesunden Betreben nach einer inneren Einigung der Christenheit, welches namentlich von Rom ausging.

Gegen den mit Paulus befreundeten Petrus hat das starre Judenchristenthum den mit Paulus verfeindeten Petrus festgehalten. Vor den clementinischen Homilien beklagt sich Petrus in dem Briefe an Jakobus nicht bloss darüber, dass einige Heidenchristen seine gesetzliche Predigt verworfen, dagegen von dem feindseligen Menschen (Paulus) eine gesetzwidrige und posenhafte Lehre angenommen haben, sondern noch mehr darüber, dass noch bei seinen Lebzeiten Einige seine Worte umzugestalten versuchten zur Zerstörung des Gesetzes, wie wenn er selbst so dächte, nur nicht freimüthig predigte. „Wenn sie aber noch bei meinen Lebzeiten Solches zu lügen wagen, wie viel mehr werden es nach mir, die da nach mir sind, wagen!“ So das Judenchristenthum, welches nur in der Vergangenheit lebte, wogegen der Richtung unsers Briefs die Zukunft der christlichen Kirche angehören sollte. In dem Schrift-Kanon derselben hat der Brief durch praktischen Sinn und maasshaltende Milde seine Stelle wohl verdient.

XXIII.

Die Composition des Lucasevangeliums.

Von

C. Wittichen,
Pfarrer in Eschweiler b. Aachen.

Die Frage nach der Zusammensetzung des dritten Evangeliums ist in der neuern Zeit meistentheils so beantwortet worden, dass man entweder annahm, der Evangelist habe die Grundlage seiner Schrift aus Marcus und Matthäus entlehnt und diese dann durch Einschaltungen und Veränderungen zu einem neuen Evangelium verarbeitet, oder dass man von den kanonischen Evangelien bloss Marcus für seine Quelle hielt, welche er theils durch Erweiterung aus einer anderweitigen, auch von Matthäus benutzten Schrift (sei es nun dass dieselbe für eine Redesammlung oder für ein Evangelium gehalten wird), theils durch Zusätze und Aenderungen aus mündlicher Ueberlieferung und eigener Erfindung zu einer neuen Schrift gestaltet, und der er dann die Apostelgeschichte als zweiten Theil seiner Arbeit hinzugefügt habe. Auch der Verfasser dieses hat der letztern Ansicht bisher zugestimmt, ist aber durch neue Untersuchungen zu der Erkenntniss geführt worden, dass dieselbe keineswegs genüge, weder um die vorhandene Verwandtschaft mit dem Matthäusevangelium, welche vielmehr eine indirecte und directe zugleich ist, noch um die Existenz und eigenthümliche Ablagerung von Stoffen, wovon das erste Evangelium keine Spur zeigt, noch auch um das Nebeneinanderbestehen differenter religiöser Anschauungsweisen zu erklären. Wir werden daher im Folgenden den Versuch machen, auf analytischem Wege eine Vorstellung von der Zusammensetzung des dritten Evangeliums zu gewinnen, welche, die Lücken jener Hypothesen ergänzend, eine klare Einsicht in die inneren Verhältnisse der Schrift gewährt.

A.

Wir beginnen damit, dass wir die durch blosse Textvergleichung erkennbaren verschiedenen Bestandtheile des dritten Evangeliums einer genaueren Untersuchung unterwerfen. Es sind folgende: I. Stoffe, welche ausschliesslich Eigenthum des dritten Evangelisten sind, II. Stoffe, welche derselbe bloss mit Matthäus gemein hat, und III. Stoffe, welche sich gleichzeitig bei Marcus und Matthäus finden.

I. Die in die erste Kategorie gehörenden Stücke sind folgende: *1.* Die Vorgeschichte: 1, 5—2, 52. *2.* Chronologische Angaben: 3, 1 und 2[a]. *3.* Antworten des Täufers an das Volk und die Zöllner: 3, 10—14. *4.* Das Geschlechtsregister Jesu: 3, 23—38. *5.* Zusätze zu der Erzählung von dem Auftreten Jesu in der Synagoge von Nazareth: 4, 17—21; 25—28. *6.* Der wunderbare Fischzug: 5, 1—11. *7.* Antithesen zu den Seligpreisungen: 6, 24—26. *8.* Auferweckung des Jünglings von Nain: 7, 11—17. *9.* Von der grossen Sünderin: 7, 36—50 (mit Ausnahme der Salbung und des Namens „Simon“ welche aus Marcus stammen). *10.* Die Reisebegleitung Jesu: 8, 1—3. *11.* Zurückweisung Jesu in Samaria: 9, 51—56. *12.* Antwort Jesu auf die Bitte eines angehenden Jüngers: 9, 61 f. *13.* a) Aussendung von 70 Jüngern: 10, 1, b) Rückkehr derselben: 10, 17—20. *14.* Gleichniss vom barmherzigen Samariter: 10, 25—37. *15.* Maria und Martha: 10, 38—42. *16.* Von der Erhörung des Gebetes: 11, 5—8. *17.* Seligpreisung der Mutter Jesu: 11, 27 f. *18.* Der Erbstreit: 12, 13—21. *19.* Fürchte dich nicht, du kleine Heerde: 12, 32. *20.* Aufforderung zur Bereitschaft: 12, 35. *21.* Frage des Petrus: 12, 41. *22.* Der wissende und unwissende Knecht: 12, 47 f. *23.* Das Feuer der neuen Religion: 12, 49 f. *24.* Warnung für die Selbstgerechten: 13, 1—5. *25.* Gleichniss vom Feigenbaum: 13, 6—9. *26.* Heilung einer Gichtkrummen: 13, 10—17. *27.* Reise nach Jerusalem: 13, 22. *28.* Antwort auf eine Warnung vor Herodes: 13, 31—33. *29.* He[illegible]lung eines Wassersüchtigen: 14, 1—6. *30.* Tischreden Jes[illegible] 14, 7—14. *31.* Gleichniss vom Thurmbauen und Kriegsführe[illegible]

14, 28—33. *32.* Gleichniss vom verlorenen Groschen: 15, 8—10. *33.* Gleichniss vom verlorenen Sohne: 15, 11—32. *34.* Vom ungerechten Haushalter: 16, 1—12. *35.* Strafwort an die stolzen Pharisäer: 16, 14 f. *36.* Vom reichen Mann und armen Lazarus: 16, 18—31. *37.* Warnung vor Lohnsucht: 17, 7—10. *38.* Der dankbare Samariter: 17, 11—19. *39.* Wann kommt das Reich Gottes? 17, 20—21. *40.* Von der Wiederkunft Jesu: 17, 28 f.; 32. *41.* Vom ungerechten Reichen: 18, 1—8. *42.* Vom Pharisäer und Zöllner: 18, 9—14. *43.* Zachäus: 19, 1—10. *44.* Eine Antwort an die Pharisäer: 19, 39 f. *45.* Jesus weint über Jerusalem: 19, 41—44. *46.* Zusatz zu der Erzählung vom Rangstreit der Jünger: 22, 27a; 28 f. *47.* Warnung des Petrus: 22, 31 f. *48.* Verhandlung vor Pilatus: 23, 5—5. *49.* Jesus wird vor Herodes geführt: 23, 6—12. *50.* Pilatus will Jesus loslassen: 23, 13—16. *51.* Jesus redet zu den weinenden Frauen: 23, 27—31. *52.* Fürbitte Jesu: 23, 34. *53.* Gespräch Jesu mit dem Mitgekreuzigten: 23, 39—43. *54.* Letztes Wort Jesu: 23, 46. *55.* Die Frauen verkündigen die Auferstehung Jesu: 24, 9—12. *56.* a) Erscheinungen des Auferstandenen: 24, 13—51 a. b) Rückkehr der Jünger nach Jerusalem: 24, 52 b. c) Die Jünger im Tempel: 24, 53.

Von diesen Stücken zeigen einige Zusammenhang und Verwandtschaft mit Stoffen, welche auch Matthäus in sein Evangelium verarbeitet hat. Es sind die Stücke Nr. 32 (vom verlorenen Groschen), dessen Context (15, 3—7) sich auch bei Matthäus (18, 12—14) findet, Nr. 16 (von der Gebetserhörung), welches in 11, 9—13 einen mit Matth. 7, 7—11 identischen Context hat, und Nr. 12 (Bitte eines angehenden Jüngers), welches durch das Voraufgehende mit Matth. 8, 18—22 zusammenhängt, ferner Nr. 13 b. (Frohlocken Iesu bei der Rückkehr der Jünger), für das sich nur an dieser Stelle eine passende Situation bietet, welches aber, da es sich nicht bei Marcus findet, nur aus einer zweiten Relation über die Aussendung und Rückkehr der Jünger, die bei Matthäus mit der aus Marcus entnommenen verschmolzen wurde, her-

stammen kann. (vgl. Holtzmann, die synoptischen Evangelien, S. 145 f.). sodann Nr. 19 (Fürchte dich nicht!), welches ebenfalls aus dieser Quelle herzurühren scheint, und Nr. 39 (Wann kommt das Reich Gottes?), dessen Context (17, 26 ff.; die dazwischen liegenden Verse 22—25 passen nicht in diesen Zusammenhang) Mtth. 24, 37 ff. parallel ist, endlich Nr. 40 (Unerwarteter Eintritt des Gerichts), welches durch 17, 26 f. mit Mtth. 24, 38 f. verwandt ist. Diese Sachlage lässt eine doppelte Deutung zu. Entweder lag Matthäus und Lucas ein und dieselbe Quelle zur Benutzung vor, aus der dann jeder sich den Stoff nach seiner Intention auswählte, oder es hat Lucas eine ältere Redaction des Matthäus, aus der später einige Stücke ausfielen, gebraucht. Die letztere Deutung ist aber, abgesehen von ihrer Künstlichkeit, desshalb unvollziehbar, weil sie die Annahme fordert, Lucas habe die bei Matthäus vorgefundenen Redegefüge wieder auseinander gerissen, um dann die einzelnen Stücke an andern Orten wiederum zusammenzufügen, und weil damit die Thatsache streitet, dass, wo Lucas und Matthäus Parallelen darbieten, der erstere mehrfach die ursprünglichere Form des Ausspruches hat. Wie die von beiden Evangelisten benutzte Quelle beschaffen gewesen, ob sie eine blosse Spruchsammlung war, wie die meisten Kritiker annehmen, oder ein Evangelium, wofür mehr als ein Grund spricht, ist für unsern Zweck gleichgültig; jedoch verdient es Beachtung, dass Lucas, der also die Schrift kannte, in der Vorrede zu seinem Evangelium nur von vorhandenen „Erzählungen der unter uns vollbrachten Thatsachen“ redet, was auf eine blosse Redesammlung nicht passt.

Von den übrigen Stücken scheiden wir zunächst diejenigen aus, welche nach Farbe und Inhalt sich als späteste Zuthaten zu den übrigen Stoffen erweisen. Dahin gehören die Nummern: 1; 2; 4; 7; 8; 13[a]; 21; 22; 27; 29, wovon Nr. 29 nur eine spätere Version von Matth. 12, 9—13 (vgl. V. 11) und Mc. 3, 1—5) (vgl. V. 4) zu sein scheint, ferner Nr. 49 und 56[c]) (Lc. 24, 51[b] und 52[b] rühren höchst wal

scheinlich erst von den Abschreibern her), wovon das letztere deutlich die Person des Verfassers der Apostelgeschichte verräth. Diese Abschnitte tragen ganz den Charakter der spätesten Evangelienbildung und heben sich so deutlich von den zuerst betrachteten und sogleich zu betrachtenden Stücken ab, dass es keines Nachweises ihres separaten Ursprunges bedarf, wie denn auch unter den Kritikern kein Zwiespalt hierüber obwaltet. Mag der Verfasser den Inhalt dieser Abschnitte auch theilweise aus der Tradition entlehnt haben, jedenfalls sind sie, wie sie uns vorliegen, das Eigenthum des Verfassers unseres heutigen dritten Evangeliums.

Es erübrigen noch die Nummern 3; 5; 6; 9; 10; 11; 14; 15; 17; 18; 20; 23; 24; 25; 26; 28; 30; 31; 33; 34; 35; 36; 37; 38; 41; 42; 43; 44; 45; 46; 47; 48; 50; 51; 52; 53; 54; 55; 56[a] und[b]. Diese Abschnitte tragen ein so originelles Gepräge, dass sie, einzelne abgerechnet, von dem Evangelisten aus einer schriftlichen Quelle entlehnt sein müssen. Es liegt nahe, sie auf dieselbe Schrift zurückzuführen, aus welcher Lucas gemeinsam mit Matthäus einen Theil seines Stoffes entnahm, und dies ist auch von manchen Kritikern geschehen. (Vgl. besonders Holtzmann a. a. O. S. 116 f.) Allein es stehen dem nicht geringe Bedenken entgegen. Einmal der Umstand, dass von diesen 39 Stücken sich keine Spur bei Matthäus findet, der sie doch unter jener Voraussetzung gekannt haben müsste; ja muss es nicht schon als unwahrscheinlich gelten, dass er überhaupt eine so grosse Zahl gewichtiger Redestücke bei Seite gesetzt habe? Man wird dagegen einwenden, dass ja auch umgekehrt sich bei Matthäus Stücke finden, die Lucas nicht hat, und die ihm doch höchst wahrscheinlich schriftlich vorlagen. Allein zunächst sind dieselben an Zahl und Umfang geringer, es sind die Stellen: Mtth. 5, 14; 16 f.; 19—24; 27 f; 33—38. 6, 1—8; 16—18; 39. 7, 6; 15 (Stellen aus der Bergpredigt); 10, 5 f; 8[b]; 25 (Stücke aus der Instructionsrede); 11, 28—30 (Aufruf an die Mühseligen); 12, 36 f. (Rechenschaft für das

böse Wort); 13, 24—30; 44—50 und 52 (Gleichnisse vom Reiche Gottes); 15, 12 f.) (die auszurottenden Pflanzen); 17, 24—26 (die Steuerfreiheit); 18, 15—20 (die Gemeindedisciplin); 23—35 (der unbarmherzige Schuldner); 19, 11 f. (von dem Cölibat); 20, 1—16 (von den Arbeitern im Weinberge); 21, 14—16 (die Kinder im Tempel); 21, 28—32 (von den beiden Söhnen); 23, 2 f.; 5, 8—12; 15—22 (Stücke aus der Rede gegen die Pharisäer); 14, 12 (Zunahme der Ungerechtigkeit); 25, 1—13 (von den zehn Jungfrauen). Manche von diesen Redestücken sind ferner inhaltlich mit Stellen bei Lucas verwandt, wie denn die Stücke Mtth. 18, 15—20 und 23—35 an Lucas 17, 3 f., Mtth. 25, 1—13 an Lc. 12, 35 erinnern, und sind von letzterem vielleicht nur aus Sparsamkeit verkürzt oder ausgelassen worden; andere, wie besonders die Gleichnisse von den Arbeitern im Weinberge und den beiden Söhnen sind mindestens in Ton und Farbe den von beiden aufgenommenen Stücken ähnlich. Die Thatsache, dass sie bei Lucas fehlen, lässt sich daher sehr wohl daraus erklären, dass er sie übergangen hat, was umgekehrt bezüglich der Stücke, welche Lucas, aber nicht Matthäus hat, nicht der Fall ist. Diese letzteren tragen meistentheils auch einen so originellen Charakter, dass sie schon um desswillen auf eine besondere Quelle zurückgeführt werden müssen. Auch diese Quelle ist sehr wahrscheinlich ein Evangelium gewesen, wie die vielen historischen Abschnitte zeigen. Sie begann, wie Nr. 3 vermuthen lässt, ebenfalls mit dem Auftreten des Johannes und schloss mit Nr. 56ᵇ. Es könnte scheinen, als werde durch diese Unterscheidung mehrerer Quellen für die originalen Stücke bei Lucas das Geschäft der Kritik nur verwickelter; aber nicht geringer ist der Schade, wenn die aufgestellte Hypothese den Dienst versagt. Es ist aber auch wohl zu beachten, dass Lucas in der Vorrede des Evangeliums von „vielen“ redet, welche es unternommen hätten, eine Erzählung von den Thatsachen des Lebens Jesu zu verfassen.

II. Wir kommen zu der zweiten Kategorie der bei dem dritten Evangelisten vorliegenden Stoffe, zu denen, welche der

selbe bloss mit Matthäus gemein hat. Dabei sehen wir von denjenigen Stücken ab, welche nach unserem obigen Nachweis von beiden anderswoher entlehnt wurden, da sie für unseren Zweck irrelevant sind, und beschränken uns auf die Frage, ob der dritte Evangelist nicht auch das Matthäusevangelium selbst benutzt habe. Diese Frage zu bejahen scheint überflüssig zu sein. Dennoch sprechen dafür, wie uns scheint, schwer zu widerlegende Gründe. Zunächst die bei Lucas vorliegende Gestalt der Versuchungsgeschichte (Lc. 4, 1—13). Dieselbe kann, wie häufig geschieht, nicht auf das Marcusevangelium in seiner ursprünglichen Gestalt zurückgeführt werden, sondern wird nur begreiflich als Combination des gegenwärtigen Marcustextes und einer anderweitigen Relation. Marcus berichtet nämlich (1, 13), dass Jesus, entsprechend der vierzigtägigen Prüfung Israels in der Wüsle, vierzig Tage lang in der Wüste verweilte und dort, umringt von wilden Thieren, versucht, jedoch von den Engeln im Kampfe gegen den Satan unterstützt ward. Statt dessen lässt Matthäus die Versuchung erst nach den vierzig Tagen beginnen, motivirt dieselbe durch den Hunger Jesu und bringt das Dienen der Engel erst zum Schlusse (4, 2 ff.; 11). Offenbar hat hier Marcus den älteren Bericht, dagegen hat Matthäus diesen mit einer andern Version der Versuchungsgeschichte mechanisch combinirt (vgl. Scholten a. a. O. S. 18.), die sich wahrscheinlich in der von Matthäus und Lucas gemeinsam benutzten Quelle fand. Ist aber wenigstens der Grundstock des ersten Evangeliums älter als Lucas, und die Annahme, dass beide unabhängig von einander auf dieselbe Compilation verfallen seien, unmöglich, so muss also Lucas das erste Evangelium benutzt haben, wobei zugleich erhellt, dass ihm daneben auch Marcus vorlag, da er den Bericht des Matthäus demjenigen des Marcus insofern wieder mehr annährte, als er Jesum auch schon während der vierzig Tage versucht werden lässt (Lc. 4, 1 f.) Ebenso ist der Ausdruck „mit dem heiligen Geiste und mit Feuer taufen“ (Mtth. 3, 11), wo bei dem Feuer, wie

Vs. 12 zeigt, nur an das Feuer des Gerichts gedacht sein kann, eine unpassende Erweiterung des Textes Mc. 1, 8. Gleichwohl hat Lucas dieselbe auch (3, 16 f.) und kann sie also nur aus Matthäus haben. Ferner muss Lucas in der Geschichte von der Heilung des Wassersüchtigen (14, 1—6), da dieselbe mit Mtth. 12, 9—13 so verwandt ist, dass sie als eine Variation derselben gelten kann, das erste Evangelium schon vor sich gehabt haben, weil dessen Bericht sich wiederum als eine Wandlung von Mc. 3, 1—5 erweist. Gleichwohl kann diese Abhängigkeit des Lucas von Matthäus nicht auf unser heutiges Matthäusevangelium bezogen werden, sondern muss einer früheren Gestalt dieser Schrift gelten. Diess schon aus dem Grunde, weil Lucas offenbar die beiden ersten Capitel unseres heutigen Matthäus nicht gekannt hat, sondern in seiner Kindheitsgeschichte und in seinem Geschlechtsregister Jesu einer andern Tradition folgte, welche er, hätte ihm Mtth. 1 und 2 vorgelegen, wohl irgendwie mit dem Inhalte dieser Capitel combinirt haben würde. Aber auch nicht einmal Anklänge an die Kindheitsgeschichte des Matthäus finden sich bei Lucas. Derselbe Schluss ist aber auch aus der Relation des Lucas über den Tod des Judas (Apg. 1, 16—19), welche die des Matthäus (27, 3—10) offenbar nicht voraussetzt, und aus andern Bestandtheilen unseres kanonischen Matthäus zu ziehen [1]). Zur Bestätigung dient aber auch hier wiederum die Vorrede des Lucas zu seinem Evangelium. Denn indem er davon redet, dass viele es unternommen hätten, eine Erzählung über die vollbrachten Thatsachen abzufassen, wie sie diejenigen überliefert, welche von Anfang an Augenzeugen (dieser Thatsachen)

---

1) Vgl. Scholten a. a. O. S. 51. Die Schrift desselben Verfassers über „das paulinische Evangelium" war uns nicht zugänglich, da noch keine Uebersetzung davon erschienen ist. Auch Keim, Geschichte Jesu von Nazara I, S. 75 vgl. S. 61 statuirt eine von Lucas benutzte ältere Gestalt des ersten Evangeliums ohne Vorgeschichte und Zusätze. Dagegen nimmt Hilgenfeld, die Evangelien nach ihrer Entstehung und Bedeutung, 1854. S. 160 ff. an, dass Lucas den kanonischen Matthäus benutzt habe.

gewesen seien, haben ihm doch jedenfalls nur solche Schriften vorgelegen, welche mit dem öffentlichen Auftreten Jesu und der Berufung seiner Jünger begannen.

III. Es erübrigt uns noch, diejenigen Bestandtheile des Lucasevangeliums zu betrachten, welche dasselbe mit Marcus und Matthäus gemein hat. Dass es dieselben nicht aus Matthäus entlehnt hat, ergibt sich aus den zahlreichen Stellen, wo der Wortlaut bei Lucas mit dem Texte des Marcus statt des Matthäus übereinstimmt[1]). Das Zusammentreffen mit beiden ist daher durch Marcus vermittelt. Dabei bedarf es keines weitläufigen Beweises, dass es nicht die heutige Gestalt des Marcusevangeliums, sondern eine ältere Form desselben war, welche Lucas benutzte; es ergibt sich dies aus solchen Stellen, wo Matthäus und Lucas gegen Marcus denselben Text zeigen[2]). Wichtiger als dies ist für uns die Frage, ob der im heutigen Lucas noch deutlich erkennbare Anfang des Marcus (Lc. 3, 2) nicht auch ursprünglich den Anfang des dritten Evangeliums bildete. Es scheint uns hierfür derselbe Grund zu sprechen, den wir oben auch schon für die Existenz einer kürzeren Form des Matthäus geltend machten. Haben nämlich die dem Lucas vorliegenden Evangelien mit dem öffentlichen Auftreten Jesu begonnen, so das dritte Evangelium selbst auch, denn in den Worten der Vorrede „so habe auch ich beschlossen, nachdem ich von vorne an Allem (allen Thatsachen) sorgfältig nachgegangen“, es der Reihe nach für dich aufzuzeichnen, muss dieses „von vorne“, wenn man nicht willkürlich verfahren will, ebenso auf das öffentliche Auftreten Jesu gedeutet werden, wie das vorhergehende „von Anfang“ in dem Satze: „welche von Anfang an Augenzeugen gewesen sind.“. Dazu kommt aber noch der andere Grund, dass im vierten Evangelium, dessen reichliche Benutzung des dritten ausser Zweifel ist[3]), sich keine

1) Belege daran enthält die Urmarcustabelle bei Holtzmann, S. 67 ff.

2) Vgl. das Verzeichniss derselben bei Scholten S. 151 ff.

3) Vgl. Holtzmann in dieser Zeitschrift Jahrg. 1869, S. 62 ff.; 155 ff.; 446 ff.

Spur davon findet, dass dem Verfasser die Kindheitsgeschichte desselben bekannt war (vgl. auch 1 Joh. 5, 6). Vielmehr scheint das von dem vierten Evangelisten benutzte Lucasevangelium mit Lc. 3, 2^b begonnen zu haben, wie die Ausdrücke ἐγένετο und ἦλθεν Joh. 1, 6 f. zeigen, welche nur aus Lucas herrühren können; denn da dem Verfasser doch auch die andern Evangelien vorlagen, so ist nicht einzusehen, warum er gerade diese Stelle aus dem dritten Evangelium aufgesucht haben sollte, wenn sie nicht am Anfange des Buches stand. Ein Schriftsteller, welcher so unbefangen wie Lc. 4, 22 die Meinung der Leute berichtet, dass Joseph der Vater Jesu sei, kann auch nicht wohl der Verfasser der wunderbaren Geburtsgeschichte sein, was nicht minder auch von Matthäus gilt. Ueberdies setzt die Apostelgeschichte voraus, dass die evangelische Geschichte mit dem Auftreten Johannes des Täufers beginne (Apg. 1, 22; 10, 27). Die Aufnahme der Kindheitsgeschichte in die Evangelien war offenbar eine Neuerung späterer Zeit, gegen die unser jetziger Marcus sein Beginnen mit dem Auftreten des Täufers durch eine Schriftstelle zu vertheidigen suchte (Mc. 1, 1 f.; vgl. Scholten S. 151). Es ist also mehr denn eine blosse Vermuthung, dass das dritte Evangelium ursprünglich mit 1, 1—4 begann, worauf dann 3, 2^b folgte.

B.

Aus der vorstehenden Analyse des Lucasevangeliums ergibt sich bezüglich der Entstehung desselben Folgendes:

1) Das jetzige Lucasevangelium ist eine Compilation aus verschiedenen Schriften, welche durch zwei Schriftsteller bewerkstelligt wurde.

2) Der erste derselben legte seiner Arbeit das ursprüngliche Marcusevangelium zu Grunde und verwebte in dasselbe Stoffe aus zweien ihm vorliegenden Schriften, von denen die eine auch von Matthäus benutzt wurde. Das so entstandene Evangelium begann mit Lc. 1, 1—4, worauf 3, 2^b folgte, und schloss mit Lc. 24, 51^a und 52^b.

3) Der zweite Schriftsteller unterwarf diese Schrift einer neuen Bearbeitung, wobei er das Matthäusevangelium in seiner älteren Gestalt benutzte und eine Kindheitsgeschichte Jesu, ein Geschlechtsregister und Anderes hinzufügte.

Es ist hier der Ort, einen Blick auf das Verhältniss des dritten Evangeliums zur Apostelgeschichte zu werfen. Wie uns die letztere jetzt vorliegt, bildet sie die Fortsetzung des ersteren und zwar, wie Sprache und Anschauungsweise zeigen, von der Hand des zweiten Verfassers des Evangeliums. Dass aber auch die Apostelgeschichte eine Compilation sei, zeigen die sogenannten Wirstücke, welche mit Recht auf des Paulus Mitarbeiter Lucas zurückgeführt werden[1]) und wahrscheinlich Fragmente einer Geschichte der Missionen des Paulus sind. Diese Schrift des Lucas wurde dann in der Apostelgeschichte zu einer Geschichte der Ausbreitung des Christenthums von Jerusalem bis Rom (vgl. Apg. 1, 8). Was der Verfasser sonst für Quellen benutzte, ist nicht mehr zu constatiren. Die beiden Werke verband er mit einander durch eine neue Vorrede (Apg. 1, 1 f.[2]), wobei er die Widmung an denselben Theophilus, an den das Evangelium gerichtet war, fingirte. Hierbei erklärt sich zugleich die Tradition, dass Lucas der Autor beider Bücher sei. Es läge die Annahme nahe, dass der Verfasser jener Wirstücke gleichzeitig auch eine Schrift über das Leben Jesu verfasst habe[3]), welche dann ebenfalls theilweise in das Evangelium verwoben worden sei, und deren Fragmente wir in denjenigen Stücken wiederzuerkennen hätten, die wir oben als Bestandtheile einer besonders von Lucas allein be-

---

1) Vgl. Holtzmann in Schenkel's Bibellexikon, Artikel „Apostelgeschichte“ und „Lucas.“

2) Dass diese Vorrede nicht vom Verfasser der Vorrede zum Evangelium herrührt, ergibt sich aus einer Vergleichung der Sprache. Vgl. die verschiedene Bedeutung von λόγος Lc. 1, 2 und. Ap. 1, 1, das kurze πράγματα zur Bezeichnung der Thatsachen des Lebens Jesu dort und das breite ἃ ἤρξατο Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν hier.

3) Vgl. Holtzmann, Bibellex. Art. „Lucas“.

nutzten Quellenschrift betrachteten. Allein diese Annahme hat weder einen zureichenden Anhalt an bestimmten Merkmalen des Stoffes noch an der Vorrede zu dem Evangelium. Denn was die letztere betrifft, so ist bei der Ueberlieferung der Augenzeugen und Diener des Wortes, da von der (schriftlichen) Abfassung einer Erzählung der von dieser Ueberlieferung berichteten Thatsachen die Rede ist, und also Tradition und schriftliche Erzählung unterschieden werden[1]), nur an mündliche Ueberlieferung gedacht, und wird daher, wenn die Diener des Evangeliums nicht mit den Augenzeugen identisch sind, wogegen aber der Mangel des Artikel bei *ὑπηρέται* spricht, sondern Apostelschüler bezeichnen, das Vorhandensein eines Evangeliums von einem der letztern ausgeschlossen. Zugleich erhellt hieraus, dass Lucas auch keine apostolische Schrift über das Leben Jesu kannte.

Wir fügen also den obigen drei Thesen noch folgende vierte hinzu:

4) An das so entstandene Evangelium schloss derselbe ein zweites Werk an, bei welchem er eine Schrift des Apostelgehülfen Lucas über die Missionen des Paulus benutzte, und das er auch äusserlich durch eine neue rückweisende Vorrede als Fortsetzung des Evangeliums charakterisirte.

C.

Zur Vervollständigung unserer Untersuchung über die Composition des dritten Evangeliums bedarf es noch einer Betrachtung des Standpunktes, den die Schrift bezüglich der differenten Richtungen innerhalb des Urchristenthums einnimmt. Es wird sich hierbei nicht allein zeigen, ob unsere Hypothese über die Entstehung des dritten Evangeliums nach allen Seiten durchführbar ist und mehr als bloss textkritischen Werth hat,

---

1) In *διήγησιν ἀνατάξασθαι* den Nachdruck auf *ἀνατάξασθαι* zu legen, der Art, dass der Begriff des der Reihe nach Aufstellens hervorgehoben werden soll, ist schon desshalb unstatthaft, weil dies nicht dem Wortsinne entspricht, der im Unterschied von dem nachfolgenden *καθεξῆς γράψαι* eine Erzählung abfassen, niederschreiben bedeutet.

sondern insbesondere auch, ob sie die Schwierigkeiten zu heben vermag, die unserer Ansicht nach noch immer einer klaren Einsicht in die innern Verhältnisse der lukanischen Schriften entgegenstehen. Weder diejenige Anschauung, welche beide Schriften im Dienste des Paulinismus geschrieben sein lässt, und die neuerdings wieder von Scholten vertreten wird[1]), noch diejenige, welche darin eine durchgehende judenchristliche Tendenz findet, wie dies früher vom Verfasser dieses geschah[2]); noch die dritte, welche bei Lucas eine Vermittelung zwischen Juden- und Heidenchristenthum oder Paulinismus statuirt, noch endlich auch die neuestens von Overbeck[3]) geltend gemachte, wonach der Verfasser den Standpunkt des Heidenchristenthums des zweiten Jahrhunderts einnimmt, wird dem Charakter der beiden Bücher gerecht. Die erste vernachlässigt die klar darin vorliegenden judenchristlichen Elemente; die zweite übersieht die vorhandenen Merkmale eines wenn auch abgeschliffenen Paulinismus und die vielen Anlehnungen an die Paulinischen Briefe[4]), die sich nur aus einer befreundeten Stellung zu der Anschauungsweise des Paulus erklären; die dritte widerspricht der Thatsache, dass die judenchristlichen Elemente beider Bücher durchaus nicht in verdünnter Form vorliegen; die letzte forderte eine ganz andere Vorstellung von dem Verhältnisse des Judenthums und Christenthums, als sie in den Büchern vorhanden ist, wie ein Vergleich mit der heidenchristlichen Literatur des zweiten Jahrhunderts zeigt. Alle über den Charakter der lukanischen Schriften gepflogenen Verhandlungen scheinen uns vielmehr darzuthun, dass der Charakter derselben überhaupt nicht aus einer einzigen Tendenz, welche ihre durchgreifende Darstellung in denselben gefunden hätte, sondern nur aus mehreren differenten Tendenzen oder Anschauungsweisen, welche nach einander von

---

1) In der Schrift „über das paulinische Evangelium."

2) Jahrbücher für deutsche Theologie 1866. S. 479 ff.

3) In seiner Bearbeitung des De Wette'schen Commentars zur Apostelgeschichte 1870 S. XXXIII ff.

4) Vgl. Holtzmann, die synoptischen Evangelien S. 316 ff.

den verschiedenen Verfassern des Buches vertreten wurden, erklärbar wird [1]). Wir werden dies im Folgenden näher nachzuweisen suchen.

Die Kritiker der lukanischen Schriften stimmen mehrentheils darin überein, dass in denselben paulinische und judenchristliche Elemente neben einander hergehen. Die paulinischen Elemente würden wir, was die Apostelgeschichte betrifft, von vorn herein in den Partieen vorauszusetzen haben, welche aus der Schrift des Apostelgehülfen Lucas herrühren, die judenchristlichen in der Erweiterung und Bearbeitung, welche diese Schrift von dem Verfasser unserer heutigen Apostelgeschichte erfahren hat. In der That finden sich auch in den ersteren paulinische Gedanken über Rechtfertigung und Versöhnung (13, 38 f.; 16, 31; 20, 21 u. 28), über das Heidenthum (14, 16 f.; 17—28) und über die Erwählung (20, 32; 26, 18), und am Schlusse tritt der starke Gegensatz des Paulus gegen den Judaismus unverhüllt hervor (28, 25 ff.). Allein diese paulinischen Elemente haben keinen Einfluss auf die Gesammtanschauung des Buches gehabt, sondern stehen unvermittelt da gleich unverarbeiteten Resten eines ursprünglichen Textes. Im Uebrigen aber hat der Compilator die Schärfen des paulinischen Geistes abgestumpft, ja theilweise ganz unterdrückt, des Paulus Spannung mit den Uraposteln und Jacobus, seinen Streit mit Petrus und der judenchristlichen Partei, seinen scharfen Gegensatz gegen das jüdische Religionswesen und einen Theil seiner aufopfernden Leiden verschwiegen, ihn den Vorwurf, dass er die Juden der Diaspora zum Abfalle vom Gesetze verführe, durch Uebernahme eines Nasiräates wiederlegen und sich bei seinen Missionen zunächst immer an die Juden wenden lassen, seine Heiden-

5) Differente Quellen des dritten Evangelisten, nämlich neben paulinischen auch eine judenchristliche, statuirten u. A. schon Hilgenfeld (Evangelien S. 220 ff.) und Keim (Geschichte Jesu I S. 72 ff.). Allein die Differenzen der Anschauungsweise sind zu gross, als dass sie sich schon aus der Benutzung verschiedener Quellen durch ein und denselben Schriftsteller erklärten.

mission aber unter die Auctorität des Petrus und Jacobus gestellt. Diesen Thatbestand in dem Sinne zu deuten, als bezwecke der Verfasser eine Versöhnung zwischen den streitenden Juden- und Heidenchristen, liegt zwar nahe. Es erklärt sich dabei die eine Thatsache, dass der Verfasser darauf ausgeht, den Paulinismus abzuschwächen, sofern er ihn dadurch den Judenchristen annehmbarer macht, nicht aber die andere, dass er zugleich beflissen ist, dem Heidenchristenthum wie dem Heidenapostel seine Selbständigkeit zu nehmen und Alles auf das Maass und die Auctorität der als orthodox geschilderten jüdischen Urgemeinde und ihrer Häupter zurückzuführen. Wohl aber erklärt sich dieses aus einer judenchristlichen Tendenz des Schriftstellers. Um dieser willen wird der Geschichte des Paulus, welche der Compilator vorfand, diejenige der jüdischen Urgemeinde und des Petrus derart vorangestellt, dass alles Grosse im Leben des Paulus sich zuvor auch schon bei diesen findet[1]), erscheint Petrus als der Begründer der Heidenmission, wird diese schon von Jesu den Zwölfen übertragen (1, 8 vgl. Luc. 24, 47), bilden die Zwölfe ein geschlossenes und daher nach Ausfall des Judas zu ergänzendes Collegium und bedarf Paulus der Legitimation der Urapostel und der Vertreter der Jerusalemitischen Gemeinde bezüglich der Heidenmission (15, 23—25). Man kann daher fragen, ob die Apostelgeschichte den Paulus überhaupt als einen Apostel gelten lasse oder ihn nicht vielmehr nur als Apostelgehilfen betrachte. Für das letztere spricht nicht allein die Thatsache, dass die Zwölfe auch die Heidenmission übertragen bekommen, sondern auch die Angabe der Requisite eines Apostels 1, 21 f.; 10, 41. In der That wird

1) Dabei kommt Paulus insofern zu kurz, als eine ganze Reihe von Leiden, Gefahren und Kämpfen, deren seine Briefe Erwähnung thun (1 Kor, 4, 9 ff.; 16, 9; 2 Cor. 1, 8 f.; 6, 4 ff.; 11, 23 ff.; 15, 32), verschwiegen, dagegen die Verfolgungen der Urapostel ausführlich erzählt werden (4, 1—22; 5, 12—42; 12, 1—17). Fragt man aber, ob die erzählten Thaten des Paulus oder der Urapostel geschichtlicher seien, und auf welcher Seite an Nachbildungen zu denken sei, so muss die Antwort ohne Zweifel zu Gunsten des Paulus ausfallen.

auch Paulus nur einmal zusammen mit Barnabas als Apostel bezeichnet (14, 4; 14), sei es, dass der Ausdruck dort im weiteren Sinne genommen ist (vgl. Röm. 16, 7, 1. Thess. 2, 7), oder aber aus der Schrift des Lucas stehen geblieben ist. Aus einer judenchristlichen Tendenz erklären sich endlich auch allein die Thatsachen, dass nach der Vorstellung des Verfassers das Gesetz wie die Privilegien Israels im neuen Bunde bestehen bleiben (1, 6 f.; 7, 38 u. 52; 21, 21; 2, 39; 5, 31; 10, 42) dass Paulus selbst als treuer Anhänger des Gesetzes dasteht (24, 14; 11; 21, 26; 18, 21), wodurch seine grossen Erfolge dem jüdischen Christenthume zu Gute kommen, und die Heidenchristen verpflichtet erscheinen, seinem Vorbilde nachzufolgen, sowie dass den Heidenchristen durch ihre Verpflichtung auf die Proselytenvorschriften, für deren Befolgung Paulus selbst eintritt (16, 4; 21, 25), gradezu ein Theil des Gesetzes auferlegt wird. Diesen Daten gegenüber hat die freisinnige Aeusserung des Petrus 15, 7—11, welcher den Unterschied zwischen Heiden und Juden bezüglich des Christenthums aufhebt (vgl. 10, 34), das Gesetz als ein Joch bezeichnet, welches die Israeliten selber nicht tragen konnten, und die Seligkeit auch für die Israeliten bloss von der Gnade Christi abhängig macht, bloss die Bedeutung einer Inconsequenz, ja man könnte versucht sein anzunehmen, dass der Verfasser hier eine Rede des Paulus, welche er in seiner Quelle fand, dem Petrus in den Mund gelegt habe, um für den letztern einzunehmen. Auf jeden Fall aber ist diese Stelle allein nicht im Stande, den obigen Thatbestand zu erschüttern.

Dieselbe Sachlage wie in der Apostelgeschichte waltet nun im Allgemeinen auch im Evangelium ob, wie in Betreff der judenchristlichen Elemente schon von vorn herein wahrscheinlich ist, in Betreff der paulinischen Elemente aber die Kritik fast allgemein zugibt. Doch ist das Verhältniss hier nicht so einfach wie dort. Nicht nur lag dem Evangelisten ein Stoff vor, welcher an sich den Controversen der aposto lischen Zeit fern stand, sondern der Verfasser hatte auch hier schon eine Compilation aus drei verschiedenen Schriften vor

sich. Unter diesen Schriften steht das ursprüngliche Marcusevangelium wie die von Matthäus und Lucas gemeinsam benutzte Schrift den Controversen der apostolischen Zeit im Wesentlichen fern und trägt im Allgemeinen den Charakter der unbefangenen Ueberlieferung [1]). Dagegen enthalten diejenigen Stücke, welche der erste Compilator der allein von ihm benutzten Schrift entnahm, Stoffe, welche vorzugsweise der paulinischen Richtung zu Gute kommen. So besonders die Stücke: No. 5, welche Zusätze zu Marcus aus einer Darstellung herstammen, welche die Zurücksetzung der Juden wegen mangelnden Glaubens hinter die Heiden (es ist dabei an die heidnischen Bewohner Galiläas gedacht) nach dem Vorbild des Elias und Elisa gleichsam als Programm an die Spitze stellte, ferner Nr. 11, 14 und 38, welche Interesse an den halbheidnischen Samaritern (vgl. 17, 18) bekunden, sodann Nr. 30, wo bei denen, welche an den Landstrassen und Zäunen lagern, an heidnische Fremdlinge zu denken ist, desgleichen Nr. 37 und 42, welche zwar in der Warnung vor Lohnsucht und in der Vorstellung der Lossprechung des reuigen Zöllners keine specifisch paulinische Doctrin, aber doch die Voraussetzung für dieselbe enthalten, endlich Nr. 53, wo der rettende Glaube des Schächers an die Paulinische Anschauung vom Glauben erinnert, und Nr. 56 (mit Ausnahme von 24, 21[a] und 47, welche wegen der jüdischen Anschauung, insbesondere der Uebertragung der Heidenmission an die Zwölfe, vgl. Apostelg. 1, 6 und 8, dem letzten Bearbeiter angehören, wie denn auch Luc. 24, 48 nur zu V. 46 passt), wo 24, 34 und 36 und vielleicht auch 13 ff. an dieselben Erscheinungen gedacht ist, welche auch bei Paulus 1 Cor. 15 aufgezählt sind [2]), und ebenfalls Jerusalem als Schauplatz derselben erscheint. Von dieser Beobachtung machen nur eine Ausnahme Nr. 26 und 43 (Luc. 13, 16; 19, 9); doch sind die Worte „einer

---

1) Vgl. meine Abhandlung über den geschichtlichen Charakter der synoptischen Evangelien a. a. O. S. 483 und 460.

2) Vergl. Holtzmann synopt. Evangelien S. 396.

Tochter Abrahams“ und „da auch er Abrahams Sohn ist“ nicht nothwendig im Zusammenhange und rühren wahrscheinlich vom letzten Bearbeiter her. Aber auch der erste Compilator selbst muss der Paulinischen Richtung angehört haben. Er würde sonst schwerlich jene den Paulinismus fördernden Elemente aufgenommen und an die Stelle des Abendmalsberichtes aus Marcus den aus 1. Cor. 11 gesetzt haben, insbesondere den „Bund“ bei Marcus nicht ausdrücklich als den „neuen Bund“ declarirt haben; sonst scheint er an dem Texte des Marcus nur wenig geändert zu haben, da die uns vorliegenden Aenderungen meistens den entgegengesetzten Charakter tragen.

Wir wenden uns wieder zu dem zweiten Bearbeiter. Derselbe hat aus dem Matthäusevangelium in seiner ursprünglichen Gestalt, welches einzelne ihm verwandte Elemente, wie das vierzigtägige Fasten Jesu in der Wüste, bot, seinem allgemeinen Charakter nach aber einer ethisch-universellen Vorstellung vom Christenthume zuneigte (vgl. Matth. 5, 14; 7, 12; 8, 10 ff.; 9, 16 f.; 11, 18 f.; 12, 8; 4, 1 f.; 13, 38; 22, 40; 24, 14; 27, 25; 25, 31 ff.; 28, 15), einiges in den ihm vorliegenden Text aufgenommen, ausserdem aber zu diesem eine Reihe von Zusätzen im judenchristlichen Sinne gemacht. Zu den letzteren gehören die Nummern 1; 4; 7; 56 c. Hier trägt in Nr. 1 die Schilderung Johannes des Täufers als Nasiräers (Luc. 1,15,) und Jesu als Königs von Israel (1, 32), die Beziehung des zukünftigen Heiles bloss auf dieses und zwar besonders auf seine nationale Existenz (1, 54 f.; 68—71; 2, 10 u. 25 vgl. 24, 21), woneben der Heiden nur beiläufig gedacht wird (2, 32)[1], die Erwähnung der Beobachtung gesetzlicher Vorschriften (2, 22 ff.) und die Vorstellung des zwölfjährigen Jesus vom Tempel als der Wohnung Gottes ein stark jüdisches Gepräge. Dass gleichwohl auch diese Capitel

1) Auch bei 13, 29 hat Lucas schwerlich mit Mtth. 8, 11 f. an die Heiden, sondern mit Apg. 2, 39 an die aus dem Exil zurückkehrende Juden im Gegensatze zu den palästinenschen Juden gedacht. Vgl. meine „Idee des Reiches Gottes“ 1872 S. 229.

paulinischen Wortvorrath zeigen (vgl. Holtzmann a. a. O. S. 316 ff.), kann an dieser Beobachtung nichts ändern, da bei einem Bearbeiter der Geschichte des Paulus, auch wenn er kein Pauliner war, eine Beeinflussung durch dessen Sprache nicht auffallend sein kann. Anders könnte man über Nr. 4, das Geschlechtsregister, denken, sofern es bis auf Adam zurückgeht; allein dasselbe hat doch, wie der Schluss „Adam war Sohn Gottes“ zeigt, nicht die Tendenz, Jesus im Zusammenhang mit der ganzen Menschheit statt mit David oder Abraham zu setzen (lag dem Compilator, wie die Abweichungen beweisen, doch auch die Genealogie des Matthäus gar nicht vor), sondern indem er das von ihm offenbar vorgefundene Geschlechtsregister, welches ursprünglich die leibliche Abstammung Jesu von Joseph voraussetzte und vielleicht auch nur bis David zurückging, mit dem Zusatze versah, dass Jesus für den Sohn Josephs angesehen wurde (in Wirklichkeit aber der Sohn Gottes war), wollte er denselben mit Adam als dem ersten Sohne Gottes in Parallele stellen, was der paulinischen Vorstellung vom ersten und zweiten Adam keineswegs entspricht. Eine an jüdische Ascetik anstreifende Ansicht vom Besitze verräth in Nr. 7 das Wehe gegen die Reichen, womit 11, 13; 12, 33[a] und 14, 26 zu vergleichen ist, in Nr. 56[c] aber soll jedenfalls die Anhänglichkeit der ersten Jünger an den Tempelcultus hervorgehoben werden (vgl. Apg. 2, 46). Ausserdem erwähnen wir noch als eingestreute Zusätze des Compilators: 13, 16 und 19, 9, wo das Anrecht an die Wohlthaten Jesu durch die jüdische Abstammung der Frau und des Zöllners begründet wird, sowie 24, 21 wegen der politisch-nationalen Vorstellung vom Messias, und 47 wegen der Uebertragung der Heidenmission an die Urapostel[1]).

1) Dagegen können wir in Stücken wie das Gleichniss vom ungerechten Haushalter, vom armen Lazarus, vom ungerechten Richter und verwandten Stoffen ebensowenig eine eb onitische Tendenz finden wie in der Geschichte von Martha und Maria, vom verlorenen Sohne oder von der grossen Sünderin eine paulinische. Die tendenziöse Auslegung thut hier dem Texte durch gezwungene Deutungen Gewalt

Nicht minder bezeichnend für die Richtung des zweiten Compilators sind die Aenderungen, welche derselbe mit dem Texte des Marcusevangeliums vorgenommen hat. Auch hier ergibt sich dasselbe Resultat. Wenn er zu dem Texte des Marcus in dem Gleichnisse von dem Kleide und den Schläuchen den Zusatz macht: „Und niemand, der alten Wein getrunken hat, will neuen, denn er spricht: Der alte ist gut" (Lc. 5, 39), so ist dies jedenfalls eine Milderung des den Johannisjüngern und Pharisäern gemachten Vorwurfs, wodurch zu Gunsten der jüdischen Ascese dem Ausspruche Jesu die Spitze abgebrochen wird. Bemerkenswerth ist auch, dass in der Erzählung von dem Hauptmann zu Kapernaum dieser nach Lucas Jesu nicht zumuthen will, in eines Heiden Haus zu kommen (7, 6), ohne dass Jesus diese Anschauung abwehrt, welche Aenderung auf eine jüdisch gefärbte Christologie schliessen lässt. Man könnte hiergegen die Auslassung der Geschichte von der Kananiterin anführen, allein dieselbe ist reichlich ersetzt durch Stellen wie 7, 16; 13, 16; 19, 9. Nicht zufällig ist auch die Auslassung der Aufforderung des Petrus an Jesus, seiner zu schonen, der nachfolgenden scharfen Rüge (Mc. 8, 32 f.) und der Betheuerung des Petrus vor seiner Verleugnung Jesu (Mc. 14, 29), welche Lucas durch eine weniger kühne Aussage ersetzt (Lc. 22, 33), vielmehr stimmen diese Aenderungen mit der Tendenz der Apostelgeschichte überein, den Petrus in einem günstigen Lichte erscheinen zu lassen, wie denn auch die hervorragende Stellung dieses Apostels mehrfach hervorgehoben wird (Lc. 5, 10; 22, 31 f.; 24, 34); denn wollte man dagegen den Umstand setzen, dass er doch auch die Verleugnung des Petrus berichtet, so erklärt sich dies aus der Nothwendigkeit, eine so constante Tradition nicht zu übergehen. Wir erwähnen ferner, dass Lucas die Stelle von der Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden aus Marcus

---

an und drückt den historischen Werth des dritten Evangeliums, de nach seinen Quellen, nicht aber nach den Zuthaten des Bearbeiter beurtheilt werden muss, ohne Grund herunter. Vgl. in Betreff de zuerst genannten Stücke meine „Idee des Menschen" 1868 S. 189 ff.

(13, 10), welche dort so allgemein lautet, dass schwerlich an eine Ausführung dieser Verkündigung durch die Urapostel gedacht ist, ausgelassen hat, und statt dessen die Heidenmission nach der Auferstehung Jesu an diese letzteren übertragen werden lässt; was mit der oben bezeichneten Tendenz der Apostelgeschichte übereinstimmt. Endlich hat der Compilator statt Mc. 13, 19 die Weissagung, dass Jerusalem von den Heiden zertreten werden solle, bis die dann bestimmte Zeit (der Vollziehung des Gerichtes über Israel, 21, 22) abgelaufen sein werde (21, 24). Auch dies setzt auf jeden Fall eine durchaus nationale Anschauungsweise bei dem Verfasser voraus, wonach die Wiederherstellung Jerusalems und also auch wohl des Tempels erwartet wird, was einem Pauliner doch sehr ferne gelegen hätte. Damit ist die Vorstellung des Verfassers zu vergleichen, dass Jerusalem der Schauplatz der Erscheinungen des Auferstandnen und der Mittelpunkt für die Entwicklung der Christenheit sei (24, 47, u. 49 vgl. Apg. 1, 4 u. 8). Von dem charakteristischen Gedanken des Paulus aber, dass die Fülle der Heiden in die Christenheit eingehen solle, ehe Israel sich bekehre (Römer 11, 25f.), findet sich im dritten Evangelium keine Spur.

Es bleibt uns noch übrig, die durch die lukanischen Schriften vertretene judenchristliche Tendenz in den Zusammenhang der urchristlichen Religionsgeschichte zu stellen, um auf diese Weise die historische Berechtigung unserer Ansicht darzuthun. Innerhalb der neutestamentlichen Literatur finden sich hierfür Anknüpfungspunkte in dem Evangelium des Matthäus und dem ersten Briefe des Petrus. Mit dem ersteren in seiner jetzigen Gestalt stimmt das dritte Evangelium überein in der judenchristlichen Färbung der Vorgeschichte (das Stammregister, der Aufenthalt des Jesuskindes in Aegypten und die Rückkehr von dort als Antitypus Israels, die Huldigung der Magier bei dem Judenkönige), in der gesetzlichen Richtung (Mtth. 5, 18 f. wofern hier an das Gesetz im Ganzen zu denken ist, 6, 16—18; 23, 2; 23f., sofern diese Aussprüche auch an die Jünger gerichtet sind; 24, 20), in der scharf aus-

gesprochenen Beschränkung der zeitlichen Wirksamkeit Jesu auf die Israeliten (15, 24), in der Glorificirung des Petrus (16, 17—19) und in dem Berufe der Zwölfe zur Heidenmission, (28, 19 f.) [1]) welche gegenüber der geschichtlichen Thatsache, dass die Zwölfe sich auf die Mission unter den Israeliten beschränkten, nur die Tendenz haben kann, ihnen die Leitung der gesammten Missionsthätigkeit und daher den Vorrang vor Paulus zu übertragen. Wir haben also in dem jetzigen Matthäusevangelium das älteste Denkmal einer Geschichtsschreibung vor uns, welche bestimmt war, über die geschichtlichen Thatsachen hinweg der jüdisch-nationalen Auffassung des Christenthums einen Ausdruck in der evangelischen Geschichte zu geben und die Urapostel, den Petrus voran, mit der höchsten Auctorität in der Christenheit auszurüsten. Einen mit der Tendenz des dritten Evangelisten verwandten Charakter trägt auch der erste Petrusbrief. Derselbe ist an Heidenchristen in Kleinasien geschrieben, welche als auserwählte Beisassen der jüdischen Diaspora bezeichnet werden (1, 1), in ihm erscheinen die geschichtlichen Genossen des Paulus, Marcus und Silas, als Gehülfen des Petrus, ersterer sogar als sein Schüler (5, 12 f.), und herrscht eine Anschauungsweise, welche genährt ist an den Paulinischen Briefen, aber auch deutliche

1) Man vergleiche damit 10, 5 f. und 23 und 19, 27 ff. (24, 14), welche im Gegensatze dazu die ausschliessliche Wirksamkeit der Zwölfe in Israel und also die geschichtliche Scheidung der Missionsgebiete im Sinne von Gal. 2, 4 voraussetzen. Diese Stellen rühren also von dem ersten freigesinnten Bearbeiter des Matthäusevangeliums her, sind aber von Lucas nicht berücksichtigt worden. — Vgl. über die differenten Richtungen im ersten Evangelium, Hilgenfeld (Evangelien S. 106 ff., Zeitschr. für wiss. Theol. 1867, III u. IV, 1868, I) und Keim (Gesch. Jesu I, S. 55 ff.). Beide halten jedoch umgekehrt den zweiten Bearbeiter für den Universalisten. Ein Universalist mag derselbe heissen, aber er ist es nur im Sinne der alten Propheten, sofern die neue Weltreligion die Formen und Privilegien des Judenthums bewahrt. Sind doch selbst auch die Clementinen in ihrer Art universalistisch, da ihre Propaganda der Erhebung des Judenthums zur Universalreligion gilt.

Spuren der Benutzung der Apostelgeschichte zeigt. Hier liegt also theilweise dieselbe Tendenz vor wie in der letzteren, nämlich den Petrus auch als Heidenapostel darzustellen, den Paulinismus, nachdem demselben ein starker Beisatz von praktischer Ethik in Anlehnung an den Jacobusbrief gegeben worden, durch Petrus vertreten zu lassen und dem letzteren auf diese Weise die höchste Auctorität in der Christenheit zu verleihen. Hierauf beschränkt sich allerdings die Analogie, denn dem jüdischen Cultuswesen redet der Brief ebensowenig das Wort wie derjenige des Jacobus.

Nicht minder zeigen aber auch die lukanischen Schriften Verwandtschaft mit den Clementinen, so zwar, dass die durch jene vertretene Tendenz hier auf die Spitze getrieben ist. Wie in den Clementinen Christus als zweiter Moses dargestellt wird, so wird auch bei Lucas öfter als in irgend einer NTlichen Schrift Christus als der dem Moses verheissene prophetische Nachfolger (nach Deut. 18, 15) betrachtet (vgl. die dem letzten Bearbeiter angehörenden Stellen: Lc. 1, 76; 7, 16; 24, 19; Apg. 3, 21 f.; 7, 37; wie dort Judenthum und Christenthum wieder identificirt werden, nachdem Paulus sie dialektisch und praktisch geschieden und die Heidenchristen von der Suprematie des Judenchristenthums emancipiert hatte, so werden hier wenigstens beide einander nahegebracht, erscheint die christliche Urgemeinde als durchaus gesetzestreu, was sie doch nicht hat sein können, und treten die Heidenchristen in die Stellung von Proselyten; wie dort Petrus als der wahre Heidenmissionar erscheint, so ist er hier mindestens der Begründer und Vertreter derselben; wie dort im Gegensatze zu Paulus, dem blossen Visionär, von einem Apostel gefordert wird, dass er mit dem wahren Propheten verkehrt habe und die Zwölfe als ein geschlossenes Collegium betrachtet werden, neben dem es kein Apostolat mehr gibt, so wird auch hier ein solches Requisit für einen Apostel aufgestellt und wird daher kein selbständiger Apostolat für die Heiden anerkannt; wie dort Petrus den falschen Apostel bekämpft und besiegt, so wird hier wenigstens Paulus durch Petrus in Schatten ge-



stellt, und erscheinen die Thaten des Paulus als zum Theil schwächere Nachbilder derjenigen des Petrus. Sind nun, wie es allen Anschein hat, die lukanischen Schriften in Rom verfasst,[1]) so haben wir in ihrer jetzigen Gestalt ein Document der Bestrebungen der judenchristlichen Partei in der römischen Gemeinde, als deren reifste Frucht die Clementinische Literatur erscheint, vor uns. Nur erst schüchtern tritt diese Richtung bei Lucas auf, noch wagt sie nicht, die geschichtliche Tradition ganz umzukehren, aber der erste Schritt dazu, den Paulinismus dem Petrinismus unterzuordnen, ist gethan, und wenn auch noch ein weiter Weg ist von dem Paulus der Apostelgeschichte bis zu dem Simon Magus der Clementinen, so ist es doch schon gelungen, dem Bilde des grossen Heidenapostels seine scharfen Conturen zu nehmen und es auf diese Weise für weitere Wandlungen empfänglich zu machen.

XXIV.

Philo und der überlieferte Text der LXX.

Von

Dr. Carl Siegfried,

Professor an der Landesschule zu Pforta.

(Schluss).

VII. Spuren eines andern hebräischen Textes.

Gen. 5, 29 LXX *ἀπὸ τῶν λυπῶν τῶν χειρῶν ἡμῶν* quaestt. in Genes. I, 87 a tristitiis. Hier scheint יָדֵינוּ gefehlt zu haben und gelesen zu sein: וּמֵעִצְּבוֹן

Gen. 6, 7 LXX *ἐποίησα.* quod deus immut. 5. I, 75 *ἔπλασα* e cod. Vat. — Vielleicht stand auch hier יָצַרְתִּי wie Gen. 2, 7. 8.

---

1) Vgl. Keim a. a. O. I S. 71 f. Holtzmann, synopt. Evang. S. 416 f. Keim, Gesch. Jesu I S. 71 f. Dagegen behaupten Hilgenfeld, Zeitschr. f. w. Th. 1858, IV und Overbeck, Comm. zur Apg. S. LXV ff. den morgenländischen Ursprung der lukanischen Schriften.

Gen. 6, 9 LXX τέλειος ὤν. de Abrah. 7. II 6 fehlt ὤν, vielleicht fehlte הָיָה

Gen. 6, 11 LXX ἐπλήσθη ἡ γῆ ἀδικίας — Quod deus immut. 26 I, 291 fehlt ἡ γῆ vielleicht fehlte das zweitemal הָאָרֶץ.

Gen. 6, 14 LXX ἔσωθεν. conf. lingu. 22. I, 420 ἔνδοθεν. LXX νοσσιὰς ποιήσεις τὴν κιβωτόν. quaestt. in Genes. II, 3 nidos nidos facies arcam. — Vielleicht stand hier: קִנִּים קִנִּים תַּעֲשֶׂה אֶת־הַתֵּבָה um das Distributive auszudrücken. Ebenso emendirt den masorethischen Text Lagarde, onomastica sacra II, 95.

Gen. 9, 11 LXX πρὸς ὑμᾶς. somn. II, 33. I, 688. πρὸς σέ. scheint אִתָּךְ gelesen zu haben.

Gen. 18, 16. LXX συνεπορεύετο μετ' αὐτῶν migr. Abr. 31. I, 463 fehlt μετ' αὐτῶν. scheint nur gelesen zu haben: הֹלֵךְ לְשַׁלְּחָם —

Gen. 37, 36 LXX τῷ Πετεφρῇ } beidemale fehlt der Name in
Gen. 39, 1 LXX ὁ Πετεφρῆς } de ebriet. 51. I, 389.
Der Name kommt bei Philo zu Exod. 1, 11 vor in de somn. I, 14. I, 633. Er scheint ihn aber in seiner griechischen Uebersetzung an diesen Stellen der Genesis nicht gelesen zu haben.

Exod. 3, 5 LXX γῆ ἁγία ἐστί. — de profug. 29. I, 570. ἅγιός ἐστι. als hätte hier im Text: קָדוֹשׁ הוּא gestanden.

Exod. 18, 4 LXX ὁ θεὸς τοῦ πατρός μου. — quis r. d. h. 12. I, 481 ὁ θεός μου. als hätte Philo gelesen אֱלֹהַי

Exod. 22, 27 (26) LXX ἔστι γάρ τοῦτο περιβόλαιον αὐτοῦ. — somn. I, 16. I, 634 hat π. αὐτό, was vielleicht auf das Kethib zurückzuführen ist, indem כסותה als Substantiv mit Femininalendung aufgefasst wurde. — Doch hat cod. Trin. und §. 17. I, 637. αὐτῷ.

Levit. 19, 12 LXX το ὄνομα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ ὑμῶν. de spec. legg. 7. II, 342. τὸ ἐμὸν ὄνομα οὐ βεβηλώσετε als hätte Philo gelesen: וְחִלַּלְתֶּם אֶת־שְׁמִי und אֱלֹהֶיךָ zum Folgenden gezogen.

Lev. 10, 9 LXX μετὰ σοῦ. ebriet. 32. I, 333 nach cod. Med.

υἱὸν αὐτοῦ, — quod deus immut. 11. I, 281. παιδεῦσαι. de somn. I, 40. I, 656. παιδεύσει σε κύριος ὁ θεὸς ὡς εἴτις παιδεύσει ἄνθρωπος τὸν υἱὸν αὐτοῦ.

Ps. 26, 1 LXX κύριος φώτισμός μου. — de somn. I, 13. I, 632. φῶς μου.

Gen. 18, 12 LXX ἐγέλασε ἐν ἑαυτῇ λέγουσα. leg. alleg. III, 77. I, 130. ἐγέλασε τῇ διανοίᾳ καὶ εἶπεν· verdeutlichend.

Gen. 6, 1 LXX πολλοὶ γίγνεσθαι. — de gigant. 1. I, 262 hat cod. Vat. πληθύνεσθαι.

Gen. 15, 18 LXX διέθετο . . . διαθήκην. quis r. d. h. 62. I, 518 συνέθετο . . . συνθήκην, (vgl. zu der Phrase συντίθεσθαι συνθήκην Steph. s. v. συνθήκη ausserdem Suidas s. v. διαθήκη, διαθήκην διαθώμεθα, ἀντὶ τοῦ συνθήκην.

In grosser Anzahl finden sich in besserem Griechisch paraphrasirte Stellen in den Lebensbeschreibungen des Abraham, Josef, Moses und in den Schriften über die Gesetzgebung.

Gen. 18, 10 LXX ἐπαναστρέφων. — de Abrah. 25. II, 20. ist das gewöhnlichere ἐπανιών. ib. LXX εἰς ὥρας. Philo das genau dem Text entsprechende, gut griechische εἰς νέωτα.

Gen. 26, 21 LXX ἐχθρία. — de somn. I, 7. I, 626 das häufigere ἔχθρα.

Exod. 29, 17 LXX τὰ ἐνδόσθια. — migr. Abr. 12. I, 446 setzt das gewöhnlichere τὴν κοιλίαν ein.

Exod. 30, 15 LXX ἐλαττονήσει. quis rer. d. h. 39. I, 499 hat das gebräuchlichere: ἐλαττώσει.

Levit. 10, 16 LXX ἐνεπύριστο. vgl. Lobeck ad Phryn. p. 335. — de profug. 28. I, 569. ἐνεπέπρηστο.

Num. 11, 5 LXX τὰ σκόρδα. — quis rer. d. h. 15. I, 484. τὰ σκόροδα vgl. Steph. s. v. σκόρδον.

Num. 11, 22 LXX τὸ ἴψος ganz ungewöhnlich. Dafür quis r. d. h. 5. I, 475. τὸ ὄψον.

Num. 15, 19 LXX ἔσθητε. — Häufiger ist wol das sacr. Ab. et C. 33 I, 184 vorkommende ἐσθίητε.

Gen. 33, 5 LXX τὸν παῖδά σου. — quis r. d. h. 7. I, 478. setzt das weniger Missverständliche τὸν δοῦλόν σου.

Gen. 22, 7. 8. πρόβατον εἰς ὁλοκάρπωσιν. — Philo vermeimeidet das seltene Wort ὁλοκάρπωσις und sagt de Abrah. 32. II, 26. ὄψεται ἑαυτῷ ἱερεῖον.

Gen. 40, 8 LXX διασάφησις. Ein seltnes Wort, das Philo cherub. 35. I, 162 durch das bekanntere σαφήνεια wiedergiebt.

Vielleicht gehört auch hierher: Gen. 43, 10 LXX ἐβραδύναμεν. was quis r. d. h. 51. I, 510 mit ἐμελλήσαμεν vertauscht wird.

Gen. 49, 1 LXX συνάχθητε. Philo sagt dafür besser: quis r. d. h. 52. I, 510. συλλέγητε.

Exod. 2, 12 LXX ἔκρυψεν ἐν τῇ ἄμμῳ. Philo sagt mit gewählterem Ausdruck: profug. 26. I, 567. κατέχωσεν ἄμμῳ. — Aehnlich in Exod. 24, 1, st. LXX τῶν πρεσβυτέρων heisst es: migr. Abr. 31. I, 462 τῆς γερουσίας.

Exod. 25, 37 LXX ἐκ τοῦ ἑνὸς προσώπου in der Bedeutung: „Seite.“ Dafür Philo congr. erud. grat. 2. I, 520 ἐκ τοῦ ἑνὸς μέρους.

Levit. 11, 7 LXX ἀνάγει μηρυκισμόν. — Dafür de agricult. 32. I, 322 μηρυκᾶται.

d. Vermeidung von Hebraismen:

Gen. 9, 21 LXX ἔπιεν ἐκ τοῦ οἴνου. — de agricult. 1. I, 300 fehlt ἐκ bei Vat. et. Med.

Gen. 48, 15 LXX ὁ θεὸς ᾧ εὐηρέστησαν οἱ πατέρες μου ἐνώπιον αὐτοῦ leg. alleg. III, 62. I, 122 fehlt ἐνώπιον αὐτοῦ.

Aehnlich: Exod. 33. 17 LXX ἐνώπιον ἐμοῦ. quod deus immut. 84. I, 289 παρ' ἐμοί.

Gen. 28, 13 LXX ἡ γῆ ἐφ' ἧς σὺ καθεύδεις ἐπ' αὐτῆς σοὶ δώσω αὐτήν. de somn. I, 1. I, 620 τὴν γῆν ἐφ' ἧς σύ καθεύδεις σοὶ δώσω.

Gen. 31, 10 LXX ἰδοὺ οἱ τράγοι . . . ἀναβαίνοντες. de somn. II, 3. I, 662 . . . . . . ἀνέβαινον.

Num. 15, 30 LXX ἐν χειρὶ ὑπερηφανίας de carit. 24. II, 404. μεθ' ὑπερηφανίας.

e. Beseitigung anthropomorphischer oder sonst anstössiger Ausdrücke.

Gen. 18, 22. LXX ἑστηκὼς ἐναντίον κυρίου. So auch Philo de cherub. 6. I, 142. — Dagegen steht leg. alleg. III, 3. I, 89. ἐν τόπῳ κυρίου. Es mochte dem Uebersetzer anstössig erscheinen, dass Abraham Gott „gegenüber stehend" dargestellt wurde und er setzte desshalb einen allgemeineren Ausdruck ... an dem Orte wo sich der HErr befand." — [1]) Freilich liest Philo de poster. Cain. 9. I, 231 übereinstimmend mit den LXX.

Exod. 5, 2 LXX οὐκ εἰςακούσομαι. de ebriet. 6. I, 360 οὐχ ὑπακούσομαι schien dem Verhältniss Pharao's Gott gegenüber besser zu entsprechen.

Aehnlich Ex. 24, 10 LXX τὸν τόπον οὗ εἱστήκει ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραήλ. conf. lingu. 20. I, 419 noch weiter abschwächend: τὸν τόπον ὅς δῆλός ἐστι . . . ᾧ ὁ ἀκλινὴς καὶ ἄτρεπτος θεὸς ἐφέστηκε.

IX. Bisweilen sind bei Philo verschiedene Stellen zusammengeworfen.

So in leg. alleg. III, 3. I, 89. ἐξαποστειλάτωσαν . . . . πάντα λεπρὸν καὶ πάντα γονορρυῆ καὶ πάντα ἀκάθαρτον ἐν ψυχῇ ἀπὸ ἀρσενικοῦ ἕως θηλυκοῦ [aus Num. 5, 2. 3. LXX] καὶ τοὺς θλαδίας καὶ ἀποκεκομμένους τὰ γεννητικὰ . . . καὶ πόρνους [aus Deut. 23, 1. 2 LXX]. —

Quis rer. div. haer. 5. I, 475, folgen auf einander: Num. c. 11, v. 12. 13. 22 und sodann v. 11. congr. erud. grat. 16. I, 531, bringt aus Lev. 18 zuerst v. 1—3ª, dann fehlt ein Stück von v. 3, und der Schluss dieses Verses wird unmittelbar an den Anfang desselben geknüpft; dann

1) Wie grade diese Stelle Correcturen erlitten hat die aus dem oben angedeuteten Gesichtspunkte hervorgingen, zeigt Geiger Urschr. und Uebers. der Bibel p. 331.

folgt der Anfang von v. 4, darauf jenes ausgelassene Mittelstück von v. 3 *καὶ κατὰ τὰ ἐπιτηδεύματα γῆς χαναὰν εἰς ἣν ἐγὼ εἰσάγω ὑμᾶς ἐκεῖ οὐ ποιήσετε*, alsdann geht es wieder weiter in v. 4 *καὶ τὰ προστάγματά μου φυλάξεσθε, πορεύεσθε ἐν αὐτοῖς· ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν.* Sodann folgt v. 5. mut. nom. 46. I, 618. *εἰς τὸν καιρὸν τοῦτον τέξεταί σοι ἡ σοφία χαράν.* — Die Anfangsworte *εἰς τὸν καιρὸν τοῦτον* sind aus Gen. 18, 14., das Folgende ist aus Gen. 17, 19 mit Veränderung von *Σάρρα* in *σοφία* und Etymologisirung des *Ἰσαάκ* in *χαρά*. —

In mut. nom. 3. I, 582. *ἐγώ εἰμι θεὸς σὸς ἐγὼ θεός σου αὐξάνου καὶ πληθύνου* sind Stücke von Gen. 17, 1 und 35, 11 verbunden.

mut. nom. 35. I, 606. *ἐνάρκησε γὰρ τὸ πλάτος τοῦ μηροῦ ὧ καὶ ἐπέσκαζεν* verbindet Gen. 32, 25 und 31.

In quis rer. div. haer. 33. I, 495 sind Stücke von Deut. 25, 13. 14 LXX umgestellt.

X. Besonders merkwürdig sind einige Stellen, in denen Philo eine Auslegung auf einen bestimmten Textausdruck begründet, der in unserm Texte der LXX sich nicht findet. —

Gfrörer l. c. I, p. 51 macht auf folgende Stellen aufmerksam:

Gen. 2, 15. Hier legt Philo leg. alleg. I, 16. I, 53 und § 28. I, 61 besondern Nachdruck auf den Ausdruck *ὃν ἐποίησε* während v. 8 *ὃν ἔπλασε* stehe. Die LXX lesen aber beidemal *ὃν ἔπλασε*, es findet sich auch keine Variante *ὃν ἐποίησε*. —

Exod. 32, 7. — de posterit. Cain. 41. I, 252. *βάδιζε κατάβηθι καὶ ἀνάβηθι.* — *ἀνάβηθι* worauf grade bei Philo sehr viel ankommt fehlt bei den LXX.

Lev. 24, 16. de vita Mosis III, 25. 26. II, 166 kommt alles auf den Artikel bei *κύριος* an. LXX haben aber blos *ὀνομάζων τὸ ὄνομα κυρίου.* —

Ausserdem verdienen aber noch folgende Stellen Beachtung.

Gen. 4, 21. de posterit. Cain. 31. I, 245. Philo legt hier besondern Werth auf den Ausdruck πατήρ, der sich bei den LXX nicht findet, s. über die St. das oben S. 233. Gesagte. Die Aenderung findet ihre Erklärung im hebräischen Texte.

Gen. 9, 11. LXX. καὶ στήσω τὴν διαθήκην μου πρὸς ὑμᾶς = אִתְּכֶם. — Dagegen Philo de somn. II, 33. I, 688 liest πρὸς σέ und erklärt es hernach durch σοὶ δωρήσομαι.

Bei Gen. 15, 2 legt Philo in quis rer. div. haer. 6. I, 476 besonders Gewicht darauf, dass hier weder κύριος noch θεός sondern δεσπότης stehe, wie er denn auch dieselbe anführt: δέσποτα τί μοι δώσεις. — Indessen LXX lesen δέσποτα κύριε τί μοι δώσεις. Doch verdient Beachtung dass bei LXX cmtz ebenfalls κύριε fehlt.

Gen. 16, 2 LXX. ἵνα τεκνοποιήσωμαι wie der hebr. Text — Philo dagegen congr. erud. grat. 1. I, 519. und 3. I, 521 hat τεκνοποιήσῃς, worin ihm Ambrosius und Chrysostomus folgen, vgl. auch Joseph. antiquitt, l. 1 c. 10. — Es erschien widersprechend der Sarah, welche so eben erst gesagt hatte συνέκλεισέ με κύριος τοῦ μὴ τίκτειν nun doch ein τεκνοποιεῖσθαι zuzuschreiben. Dieser Anstoss mochte den der morgenländischen Anschauung unkundigen alexandrin. Uebersetzer dem Philo hier folgt bewogen haben zu ändern. Philo baut auf diese Uebersetzung seine Theorie von der Unfruchtbarkeit der ἀρετή für das Böse und Sinnliche.

Gen. 17, 16 LXX. εὐλογήσω δὲ αὐτὴν καὶ δώσω σοι ἐξ αὐτῆς τέκνον· καὶ εὐλογήσω αὐτὸ καὶ ἔσται εἰς ἔθνη, καὶ βασιλεῖς ἐθνῶν ἐξ αὐτοῦ ἔσονται.

Bei Philo de mut. nom. 27. 28. I, 601 fehlt εὐλογήσω αὐτὸ und lautet der Schluss ἐξ αὐτῆς ἔσονται. Es kam ihm grade darauf an diese Könige als Sprösslinge der ἀρετή aufzufassen.

Gen. 21, 6 LXX ὃς γὰρ ἂν ἀκούσῃ συγχαρεῖταί μοι. Dagegen Philo mut. nom. 14. I, 599. οὐ χαριεῖταί μοι; denn wenige, fährt er fort, sind im Stande diese heilige Botschaft zu fassen.

Gen. 37, 16 LXX ἀπάγγειλόν μοι ποῦ βόσκουσιν. Dagegen Philo quod. det. pot. insid. 8. I, 196 sagt οὐ γὰρ ἀνεπυνθάνετο ποῦ βόσκουσιν ἀλλὰ ποῦ ποιμαίνουσιν. — Denn das βόσκειν beziehe sich auf das Beschaffen leiblicher Nahrung und Genüsse, das ποιμαίνειν dagegen auf die Beschwichtigung der Begierden.

Gen. 42, 15 behauptet Philo, de migr. Abr. 29. I, 461 stehe νὴ dagegen v. 16 οὐ τὴν ὑγιείαν Φαραώ. Die LXX dagegen lesen beide Male νὴ τὴν ὑγ. Φ. — Auch findet sich bei den LXX keine LA. οὐ, wol aber μά. in v. 15 LXX BEFc mt. v. 16 LXX E.

Exod. 19, 20 wird de plantat. 6. I, 333 als ἐν λευιτικῇ βίβλῳ stehend citirt und besondrer Nachdruck auf „ἀνεκάλεσε“ „im Vergleich mit Exod. 31, 2 gelegt. Die LXX lesen aber ἐκάλεσε.

Merkwürdig ist auch die Stelle quis rer. div. haer. 41. I, 500., in welcher Philo davon spricht dass eins der schlagendsten Beispiele von der Gleichheit der Theile, in welche der λόγος τομεύς alle Dinge zerlege, in den heiligen Geschenken liege, welche die 12 Fürsten darbringen. Dies kann sich nur auf Num. 7 beziehen und als aus diesem Abschnitt führt Philo die Worte an: ἑκάστῳ γάρ φησι τῶν υἱῶν Ἀαρὼν ἔσται τὸ ἴσον.

Num. 7, 5 LXX steht aber nur δώσεις αὐτὰ τοῖς Λευίταις ἑκάστῳ κατὰ τὴν αὐτοῦ λειτουγίαν und aus v. 7 ff. geht hervor, dass sie alle verschiedene Antheile erhielten. Hier scheint Philo τὸ ἴσον zugesetzt zu haben. —

Aehnlicher Art ist die bei Dähne l. c. Abth. 2 S. 3 f. angeführte Stelle de somn. II, 28. I, 684 vergl. mit Lev. 16, 17 LXX, wo Philo durch Auslassung des πᾶς den Sinn gewinnt: „Der Hohepriester hört beim Eingang in das Allerheiligste auf Mensch zu sein und wird göttlichen Wesens“ während es nach den LXX heisst: „Kein Mensch wird im Zelt zugegen sein, wenn der Hohepriester in das

1) Vergl. auch quis rer. div. haer. 16. I, 484 und de somn. II, 34. I, 689.

Heiligste eingeht. Was Dähne ebendas. noch anführt: quod det. pot. insid. 14. I, 200 ἀνέστη Κάϊν καὶ ἀπέκτεινεν ἑαυτόν für Gen. 4, 10 LXX αὐτόν ist nicht, wie er meint, eine Fälschung des Textes, sondern ein in der jüdischen Exegese häufiger Kunstgriff, durch Transponirung von Buchstaben oder Lauten, Veränderung der Vocale und dgl. einen bestimmten Sinn zu gewinnen. Ein in dieser Weise ermittelter Sinn hiess רמז, Gott habe durch einen Wink meinte man auf denselben hingewiesen. — Aehnlicher Art ist z. B. Umwandlung von πονηρός böse in πόνηρος mühevoll in de poster. Cain. 27. I, 243 es seien hier nicht τὰ φαῦλα, sondern τὰ καματηρὰ καὶ ἐπίπονα gemeint.

Ebendahin gehört die Auslegung Philo's von Gen. 19, 20 wo es von Zoar heisst ἥ ἐστι μικρά. und hernach noch einmal fragend: „οὐ μικρά ἐστι; Philo aber die Frage bei Seite setzend sagt die Bibel nenne diese Stadt μικράν τε καὶ οὐ μικράν. de Abrah. 31. II, 25.

Deut. 5, 27 LXX πάντα ὅσα ἂν λαλήσει κύριος . . . καὶ ἀκουσόμεθα καὶ ποιήσομεν. conf. lingu. 13, I, 413 πάντα ὅσα εἶπεν ὁ θεὸς ποήσομεν καὶ ἀκουσόμεθα, wobei Philo das Auffallende hervorhebt, dass sie erst handeln und dann hören, während doch sonst die Sache umgekekrt zu sein pflege.

Deut. 12, 28 LXX ἐὰν ποιήσῃς τὸ ἀρεστον mut. nom. 5. I, 584. τὸ εὐάρεστον, auf welchen Ausdruck Philo besondern Nachdruck legt, wie aus den ibid. angeführten Citaten: εὐαρεστήσεις, εὐηρέστησαν, εὐαρέστει erhellt.

Deut. 30, 15 von Philo in quod deus immut. 10 I, 280 citirt und hier besondrer Werth auf die Worte ἔκλεξαι τὴν ζωήν gelegt, welche bei den LXX sich nicht finden.

1 Sam. 1, 28 in quod deus immut. 2. I, 273 so angeführt: δίδωμί σοι αὐτὸν δοτόν, ἐν ἴσῳ δοτὸν ὄντα ὥστ' εἶναι τὸν δεδομένον δίδωμι. — Offenbar kommt hier viel auf das Wort δοτόν an, was bei den LXX fehlt. Hier lautet die Stelle: κἀγὼ κιχρῶ αὐτὸν τῷ κυρίῳ πάσας τὰς ἡμέρας. –

Num. 11, 23 liest Philo in de sacr. Ab. et. C. 18. I, 17[illegible] ἤδη ὄψει ἐπεὶ καταλήψεταί σε ὁ λόγος μου und führt wei

ter aus, wie der Logos Allem zuvorkomme und Alles erfülle. — Die LXX haben aber γνώσῃ εἰ ἐπικαταλήψεταί σε ὁ λόγος μου was einen ganz andern Sinn giebt.

In cherub. 4. I, 140. τότε καὶ ἡ φλογίνη ῥομφαία καὶ τὰ χερουβὶμ ἀντικρὺ τοῦ παραδείσου τὴν οἴκησιν ἴσχει. — Hier wird und auch im Folgenden besondrer Nachdruck auf ἀντικρύ gelegt, was aber Gen. 3, 24 LXX sich gar nicht findet. —

Auffallend ist auch Gen. 8, 20, wo die LXX im Einklang mit dem hebr. Text τῷ κυρίῳ übersetzen, während quaestt. in Genesis II, 51 die Frage behandelt wird: „quare deo altare, non autem domino dicitur aedificasse als habe hier d. Verf. לאלהים gelesen.

Exod. 19, 6 LXX βασίλειον ἱεράτευμα. — de sobriet. 13. I, 402. βασίλειον καὶ ἱεράτωμα. Philo nimmt jedes für etwas Besondres, denn er fährt fort: βασίλειον γὰρ ὁ βασιλέως δήπουθεν οἶκος.

Exod. 25, 1 LXX λάβετε. quis r. div. h. 23. I, 489 vgl. 24. I, 408 λάβετέ μοι. Grade auf μοι kommt dem Philo hier viel an vgl. übrigens den Grundtext, (s. o. V p. 236).

XI. Einzelne Abweichungen vom Texte der LXX erklären sich durch Fehler in den Philohandschriften.

Gen. 4, 3 LXX ἀπὸ τῶν καρπῶν. — Philo de sacrif. Ab. et Cain 13. I, 171. ἀπὸ τοῦ καρποῦ. Dagegen sagt Philo bald darauf 20. I, 176. τί δή ποτε ἀπὸ τῶν καρπῶν ἀλλ' οὐκ ἀπὸ τῶν πρώτων καρπῶν φέρει τὴν ἀπαρχήν woraus sich ergiebt dass Philo auch ἀπὸ τῶν καρπῶν las.

Gen. 27, 36 LXX ἐπτέρνικε γάρ με ἰδοὺ δεύτερον τοῦτο τάτε πρωτοτόκιά μου εἴληφε καὶ νῦν ἔλαβε τὴν εὐλογίαν μου.

Philo leg. alleg. III, 68. I 125, ἐπτέρνικέ με γὰρ ἤδη δεύτερον· τότε τὰ πρωτοτόκιά μου. —

Hornemann exerc. prior. S. 85 ff. handelt sehr weitläufig hierüber. Das Kurze von der Sache scheint ein handschriftlicher Fehler zu sein: aus τοῦτο τάτε ist gemacht τότε τά.

Nach Mang. I, 125 las übrigens bei Philo der cod. Med. wie die LXX.

Num. 21, 28. LXX. *καὶ κατέφαγεν ἕως Μωὰβ καὶ κατέπιε στήλας Ἀρνῶν.* —

Bei Philo leg. alleg. III, 80. I, 132 steht *καὶ κατέπαυσε στήλας Ἀρνῶν.* So nach Mang. die Hdschr.

Indessen aus §. 82. I, 133 wo Philo die Worte *καταπίνει τὰς ἐν αὐτῷ στήλας* auslegt, geht hervor dass er ebenfalls *κατέπιε* las.

Num. 21, 29 LXX *ἀπώλου λαὸς χαμώς.* Philo leg. alleg. III, 80. I, 132. *ἀπόλωλε χαμώς.* Aber aus §. 82. I, 133 geht hervor dass auch Philo *λαὸς χαμώς* las. So schon Hornemann l. c. S. 105.

Num. 5, 28 LXX *καὶ ἐκσπερματιεῖ σπέρμα.* Philo leg. alleg. III, 51. I, 117. *ἐκ σπερμάτων εἰς σπέρμα,* ohne Sinn. Aus den folgenden Woten geht aber hervor, dass Philo wie LXX las: *ἐὰν ὑπὸ πάθους μὴ μιανθῇ καθαρεύσῃ δὲ πρὸς τὸν νόμιμον ἄνδρα τὸν ὑγιῆ καὶ ἡγεμόνα λόγον γόνιμον ἕξει ψυχὴν καὶ καρποφόρον φέρουσαν γέννημα.*

Vgl. Hornemann l. c. S. 100.

Mangey will hierher auch zählen die Stelle: Lev. 5, 11 LXX *οἴσει τὸ δῶρον αὐτοῦ περὶ οὗ ἥμαρτε τὸ δέκατον τοῦ οἰφὶ σεμιδάλεως περὶ ἁμαρτίας· οὐκ ἐπιχεεῖ ἐπ' αὐτὸ ἔλαιον οὐδὲ ἐπιθήσει ἐπ' αὐτῷ λίβανον.*

Bei Philo de mut. nom. 41. I, 614. *οἴσει τὸ δῶρον τὸ δέκατον οἰφὶ σεμίδαλιν* [auch bei einigen LXX Hdschr. findet sich dies vgl. Tischendorf V. T. graece. p. 118] *οὐκ „ἐπιχρίσει“ ἐπ' αὐτὸ ἔλαιον οὐδ' ἐπιθήσει ἐπ' αὐτὸ* [so auch einige Hdschr. der LXX vgl. Tisch. l. c.] *λίβανον.* Auch will M. st. *λίβανον* lesen *λιβανωτόν* hinzufügend ita textus biblicus, indessen lesen die LXX *λίβανον.* —

Num. 15, 19 LXX *ἀπὸ τῶν ἄρτων* (מִלֶּחֶם) Philo de sacrif. Ab. et. Cain 33, I, 184 *ἀπὸ τῶν καρπῶν.*

Gen. 2, 9 LXX *ἐξανέτειλεν* dsgl. leg. alleg. I, 17 I, 54 nach cod. Vat. Med. u. Trin. Falsch H. p. 50 *ἐξαπέστειλεν.*

Gen. 12, 4 LXX *ᾤχετο μετ' αὐτοῦ λώτ.* — de migr. Abr.

27. I, 459 steht ᾤχετο μετὰ τοῦ λώτ. Indessen dass auch Philo wie die LXX las geht aus dem Folgenden hervor: ὃν (sc. λώτ) φησιν οἴχεσθαι μετὰ τοῦ σοφίας ἐραστοῦ.

Gen. 15, 2 ist in quis r. d. h. 1. I, 478 ὁ δὲ υἱός μου ἐκ τῆς οἰκέτιδός μου. Mangey's Vermutung ὁ δὲ υἱὸς Μασέκ zu lesen wie die LXX wird durch §. 8. I, 478 bestätigt: εἰ ὁ υἱὸς Μασὲκ τῆς οἰκογενοῦς μου.... κληρονόμος ἐστίν.

Gen. 19, 11 LXX παρελύθησαν. So auch cod. coll. Nov. et Trin. in profug. 26. I, 567 während andre Hdschr. den sinnreichen Fehler παρεληλύθεισαν haben.

Gen. 27, 43 LXX ἀναστάς. migr. Abr. 38. I, 469 steht ἀποστάς doch hat cod. Med. ἀναστάς und es steht de somn. I, 8. I, 627.

Gen. 28, 11 LXX ἀπήντησε τόπῳ. Doch haben AEt' ἀπήντησεν. Daraus entstand in de somn. I, 1. I, 621 ἀπήντησεν ἐν τόπῳ, vgl. ib. 11. I, 630.

Exod. 1, 21 LXX ἐπεὶ δὲ ἐφοβοῦντο. — de migr. Abr. 38. I, 470. ἐπειδὰν ist wol Schreibfehler für ἐπεὶ δέ.

Exod. 2, 2 LXX ἀστεῖον. congr. erud. grat. 24. I, 538 ἀστεῖον ὄν. Das ὄν blos aus Wiederholung der letzten Silbe des vorigen Worts entstanden.

Exod. 2, 3 LXX ἀσφαλτοπίσσῃ. conf. lingu. 22. I, 420 ἀσφάλτῳ πίσσῃ.

Exod. 8, 9 LXX τάξαι πρὸς μὲ πότε εὔξομαι. de sacr. Ab. et Cain. 19. I, 176 τάξαι πρός με πότε ἵνα εὔξωμαι. —

Exod. 13, 11 in de sacr. Ab. et C. 27. I, 181 δώσω offenbarer Fehler für δώσει in LXX.

Exod. 17, 6 LXX ἐν χωρήβ. Daraus entstand de somn. II, 32. I, 687. ἐγχωρεῖν.

Exod. 21, 14 LXX ἀπὸ τοῦ θυσιαστηρίου. conf. lingu. 31 I, 429 ἐπὶ τ. θ.

Levit. 2, 1 LXX δῶρον θυσίαν. de somn. II, 10. I, 668 δῶρον ἢ θυσίαν.

Num. 11, 23 LXX εἰ ἐπικαταλήψεται. Daraus in sacr. Ab. et C. 18. I, 175 ἐπεὶ καταλήψεται entstanden; obwohl Philo auf diese LA. eine Allegorie begründet s. o. S. 532 f.

Deut. 5, 5 LXX *εἱστήκειν ἀνάμέσον κυρίου καὶ ὑμῶν.* de somn. II, 34. I, 689 *ἡμῶν* was ohne Sinn ist.

Deut. 8, 2 LXX *ἢ οὔ. καί.* — In congr. erud. gr. 30. I, 543 ist hieraus dem Grundtext und Sinn zuwider entstanden: *ἢ οὐκ.*

Deut. 28, 65 LXX *οὐκ ἀναπαύσει σε.* de poster Cain 8. *ἀναπαύσεις* was indessen ein Versehen der Ausgaben ist vgl. Tischd. p. 90, 11.

Deut. 30, 9 LXX *ἐπὶ σοί* de somn. II, 26. I, 682 *ἐπὶ σέ* doch hat Philo gleich darauf: *ηὐφράνθη ἐπὶ τοῖς πατράσι σου* woher wahrscheinlich wird dass er auch *ἐπὶ σοί* las.

Deut. 32, 32 LXX *πικρίας αὐτοῖς.* de somn. II, 29. I, 684 *π. αὐτῆς* scheint ein Fehler für *αὐτοῖς.*

Deut. 33, 9 LXX *ἑωρακάτε.* — leg. alleg. II, 14. I, 75 *ἑωρακέ σε* ist offenbar ein Fehler, da de profug. 17. I, 559. *ἑώρακα* steht.

XII. Andrerseits liegen aber auch Fälle vor in denen Philo's biblische Texte nach dem überlieferten Texte der LXX verbessert sind. Dies geschah zum Theil schon in den Handschriften[1]), zum Theil von den Herausgebern, namentlich von Mangey. —

Gen. 2, 1 LXX *καὶ πᾶς ὁ κόσμος αὐτῶν.* So auch Mang. I, 43 in leg. alleg. I, 1 obwol Turneb. Hoeschel *καὶ πᾶσαι στρατιαὶ αὐτῶν* was offenbar die dem Philo vorliegende LA. war, entsprechend dem כל צבאם.

Gen. 2, 5 (?) LXX *ἐργάζεσθαι.* Dsgl. leg. alleg. I, 10. I, 48. auch Turneb. — Dagegen Hoeschel p. 45 hat *ἐργάσασθαι.*

Gen. 2, 6 LXX *πᾶν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς.* Dsgl. Mang. I, 48 in leg. alleg. I, 11 e. cod. Med. — Bei Hoesch. p. 45, fehlt *πᾶν.* Indessen hat er es p. 29. 249. 476.

Gen. 2, 7. LXX *εἰς ψυχὴν ζῶσαν.* Philo leg. alleg. III, 55. I,

---

1) Was man theilweise dadurch erkennen kann, dass es nicht consequent geschah.

119. εἰς ψυχὴν ζωῆς. — Auch hier hat cod. Vat. ζῶσαν. — quod det. pot. insid. 22. I, 207. fehlt bei Hoeschel p. 170 ὁ ἄνθρωπος, v. M. e. Vat. rest., ζωῆς b. H. und Vat., M. hat ζῶσαν.

Gen. 2, 8. LXX καὶ ἔθετο. — So hat auch Mang. leg. alleg. I, 14 I, 51 und 16 I, 53 statt des ἔθηκεν bei Turneb. Hoesch. geschrieben, mit der höchst unsichern Begründung sic Mss., doch hat auch H. p. 49 E und in v. 15 p. 56 ἔθετο.

Gen. 2, 10 LXX ἐκπορεύεται dsgl. leg. alleg. I, 19 I, 55 und de poster. Cain. 37. I, 250. doch nach Tisch. p. 123 δ' ἐκπορεύεται, während LXX δὲ ἐκπορεύεται. — Indessen de somn. II, 37. I, 690 steht blos πορεύεται. LXX ποτίζειν dsgl. de poster. C. l. c. de somn. II, l. c. indessen leg. alleg. I, 19 steht τοῦ ποτίζειν 2mal.

Gen. 2, 11 LXX ἐκεῖ οὗ ἐστὶ τὸ χρυσίον. — leg. alleg. I, 19 und 20 hat Mang. I, 56 οὗ nach cod. Med. und Trin. eingefügt, während es bei H. 51 E und 52 B fehlt, doch hat es Philo geschrieben wie sich aus §. 25. I, 59 ergiebt, wo es auch H p. 54 D hat.

Gen. 2, 13 LXX πᾶσαν τὴν γῆν Αἰθιοπίας. Mang. I, 56 fügt πᾶσαν e. Mss. ein, was bei H p. 51 fehlt; doch ebenfalls steht es M. I, 57 leg. alleg. 21, wo es auch H p. 52 hat. LXX καὶ ἐκεῖ ἐστιν ὁ ἄνθραξ. leg. alleg. 19. I, 56 fehlt καὶ — ibid. §. 20 steht οὗ doch hat H p. 52 D ἐκεῖ.

Gen. 2, 16 LXX βρώσει φαγῇ. So leg. alleg. I, 29. I, 61 nach cod. Med. et Trin. — H hat p. 57 φάγεσαι, doch liest er p. 58 übereinstimmend mit Mang. I, 63 βρώσει φαγῇ.

Gen. 2, 17 LXX οὐ φάγεσθε ἀπ' αὐτοῦ, leg. alleg. I, 29. I, 61 fehlt ἀπ' αὐτοῦ, doch steht φάγεσθε für φάγεσαι was H p. 57 A hat. — Dagegen steht §. 32 I, 63 οὐ φάγεσθε ἐξ αὐτοῦ dsgl. H p. 59 A.

Gen. 3, 17. LXX τούτου μόνου μὴ φαγεῖν. leg. alleg. III, 79. I, 131 und H p. 102 fehlt τούτου μόνου. Es steht aber §. 88. I, 136.

Gen. 3, 24 LXX κατῴκισεν αὐτόν· dsgl. cherub. 1. I, 138 doch fehlt αὐτὸν b. H p. 108.

Gen. 4, 13 LXX ἀφεθῆναί με. — quod det pot. insid. 39. I, 218 fehlt με vgl. hebr. מִנְּשׂוֹא. — Dagegen hat es Mang. e cod. Coll. nov. aufgenommen in de confus. lingu. 32 I, 430 — quaestt. in Genes. 73 heisst es „ut dimittas me."

Gen. 6, 8 LXX ἐναντίον κυρίου. — So auch quod deus immut. 19. I, 285. Indessen ibid. 25, I, 288 steht παρὰ τῷ κυρίῳ. Wahrscheinlich las Philo so und oben ist nach den LXX verbessert.

Gen. 9, 20 LXX γεωργὸς γῆς. de agric. 1. I, 300 lesen cod. Med. et Vat. ebenso, doch fehlt γῆς de agricult. 28. I, 319; während es wiederum ibid. 40. I, 327, de plantat. 1. I, 329 und 34. I, 350 steht.

Gen. 15, 16 LXX αἱ ἁμαρτίαι quis. rer. div. h. 60. h. 60 I, 516 αἱ ἀνομίαι. Das cod. coll. Nov. hat ἁμαρτίαι. ibid. I, 517 steht τὰ ἁμαρτήματα. —

Gen. 11, 3 LXX δεῦτε dsgl. de confus. lingu. I, 404 indessen scheint Philo ursprünglich ἴτε gelesen zu haben wie aus §. 18 I, 417 hervorgeht.

Gen. 11, 7 LXX δεῦτε καὶ καταβάντες συγχέωμεν. confus. lingu. 36. I, 432 fehlt καί was in cod. Med. steht.

Gen. 12, 1 LXX ἔξελθε, dsgl. quis r. div. haer. 56. I, 513. Doch de migr. Abr. 1. I, 436 ἄπελθε und d. ursprüngl. LA. „πορεύου" haben offenbar Vat. et. Med.

Gen. 15, 2 LXX quis r. d. h. 1. I, 473. ἀπελεύσομαι scheint d. ursprüngl. LA. zu sein, ibid. §. 7. I, 478 ἀπολυθήσομαι ist nach LXX ἀπολύομαι corrigirt.

Gen. 15, 7 LXX ἐκ χώρας χαλδαίων. quis rer. div. h. 20. I, 486. γῆς, doch hat cod. Vat. χώρας.

Gen. 16, 5 LXX παιδίσκη. congr. erud. grat. 27. I, 541. οἰκέτις, doch verbessert cod. Vat. παιδίσκη.

Gen. 21, 6 (vgl. oben S. 530.) haben die Handschriften des Philo in de mut. nom. 24. I, 599 meist wie LXX συγχαρεῖταί μοι obwol aus dem Folgenden klar ist, dass Philo gelesen hat οὐ χαριεῖταί μοι wie Mang. richtig aus cod. coll. von. hergestellt hat.

Gen. 27, 44 LXX οἴκησον μετ' αὐτοῦ. Dsgl. de somn. I, 8.

I, 627. Doch scheint cod. Med. die ursprüngl. LA. Philo's zu bringen: „ποίησον ἐκεῖ."

Gen. 28, 11 LXX καὶ ἐνυπνιάσθη. — de somn. 1. I, 620. Ἰακώβ fehlt in cod. Med.

Gen. 28, 13 LXX ἡ γῆ . . . . σοὶ δώσω αὐτήν. de somn. I, 1. I, 620. τὴν γῆν . . . σοὶ δώσω doch verbessert cod. Med. nach LXX.

Gen. 28, 15 LXX ἀποστρέφω. de somn. I, 1. I, 620 ἐπιστρέψω. Doch cod. Med. u. ibid. I, 31. I, 648 = LXX.

Gen. 41, 18 LXX ἐν τῷ ἄχει. somn. II, 32. I, 687 ebenso, doch steht am Rande ἐν τῷ ἕλει.

Exod. 2, 23 LXX κατεστέναξαν. Dsgl. leg. alleg. III, 75. I, 129. quod det. pot. insid. 25. I, 209. — Doch steht de migr. Abr. 3. I, 438 ἐστέναξαν.

Exod. 15, 17 LXX ὃ ἡτοίμασαν. de plant. 12. I, 336. ἥδρασαν. Doch cod. Vat. = LXX.

Exod. 16, 14 LXX λεπτόν. Dsgl. Mang. ex Benzelio in leg. alleg. III, 59. I, 120. Es fehlt aber in den ältern Ausgg. vgl. Hoesch. p. 92 A. — Im hebr. Text steht דַּק zweimal ist aber von den LXX nur einmal übersetzt. —

Exod. 16, 18 LXX ὁ τ' πολὺ καὶ ὁ τὸ ἔλαττον. quis rer. div. haer. 39. I, 500 τῷ τ. π. κ. τῷ τὸ ὀλίγον. Doch cod. Aug. et Coisl. ὁ — ὁ.

Exod. 30, 34 LXX χαλβάνην ἡδυσμοῦ. So auch: quis rer. div. haer. 41. I, 500. Doch haben einige Handschriften: χ. ἀρωμάτων. ibid. LXX ἴσον ἴσῳ ἔσται. Philo ἐξαίρετον ἐξαιρέτῳ ἴσον ἴσῳ. Ersteres scheint die ursprüngliche Uebersetzung zu sein, die dem בַּד בְּבַד des Grundtextes entsprechen sollte, letzteres ist wol erst aus dem herkömmlichen LXX text hineincorrigirt.

Exod. 33, 15 LXX συμπορεύῃ — ἀναγάγῃς. — migr. Abr. 31 I, 463 συμπορεύσῃ — ἀγάγῃς. Doch cod. Med. = LXX.

Levit. 25 11 LXX οὐδὲ ἀμήσετε. de profug. 31. I, 571 will Mang. nach den LXX ändern, obwol 2mal dasteht: οὐ δὲ μὴ ἀμήσητε.

Lev. 18, 6 LXX πρὸς πάντα οἰκεῖα σαρκός. de gigant. 8. I,

267 hat cod. Vat. die ursprüngl. LA. *πρὸς πᾶσαν σάρκα οἰκείαν αὐτοῦ*, während die übrigen Hdschr. nach LXX verbessert haben.

Lev. 14, 36 LXX *καταμαθεῖν τὴν οἰκίαν. καταμαθεῖν* auch in quod deus immut. 28. I, 292, cod. Vat. scheint aber die ursprüngl. LA. Philo's *ἰδεῖν* zu haben.

Lev. 25, 23 LXX *καὶ ἡ γῆ οὐ πραθήσεται εἰς βεβαίωσιν*. So auch de cherub. 31. I, 158. — Allein Hoeschel p. 126 bemerkt die LA. *εἰς βεβήλωσιν*. Der Uebersetzer verstand offenbar das לִצְמִיתֻת = zur Entweihung; als sei der Sinn: sie sollten das Land nicht verkaufen wie einen weltlichen Besitz, denn es sei ein heiliges Land, dem HErrn gehörig. Wahrscheinlich war dies d. ursprüngl. LA.

Num. 15, 20 LXX *ἀπὸ ἅλω*. de sacr. Ab. et C. 33, I, 184. *ἀπὸ ἅλωνος*. Doch fehlt bei Hoeschel p. 148 *ἀπό*, was wahrscheinlich d. ursprüngl. LA. vgl. תְּרוּמַת גֹּרֶן.

Deut. 6, 10 LXX *οὓς οὐ κατεφύτευσας*. So auch cod. coll. Nov. in profug. 31. I, 572 doch sonst *οὓς οὐκ ἐφύτευσας*.

Deut. 6, 11 LXX *ἐνέπλησας*. quod deus immut. 21. I, 286 *ἐνέπλησαν*. Doch hat offenbar cod. Vat. die ursprüngl. LA. *ἐπλήρωσαν*.

Deut. 6, 13 LXX *ἐπὶ τῷ ὀνόματι*. leg. alleg. III, 73. I, 128.

Deut. 8, 3 LXX *ἐπὶ παντὶ ῥήματι*. So einige Hdschr. in leg. alleg. III, 61. I, 121 andre dagegen *ἐν* wie auch *ἐν* in congr. erud. gr. 30. I, 544 steht.

Deut. 10, 17 LXX *ὅστις οὐ θαυμάζει πρόσωπον*. de creat. princ. 6, II, 365 richtiger *λαμβάνει* vgl. hebr. יִשָּׂא. Mang. hat aber mit der höchst verdächtigen Angabe: sic. mss. nach den LXX verbessert [1]).

Deut. 32 6 LXX *οὕτω*. So auch de sobriet. 3. I, 394. doch scheint cod. Med. die ursprüngl. LA. *οὗτος* zu haben.

---

1) Mangey corrigirt sogar bisweilen die Fehler seines schlechten LXX Textes in den philonischen hinein. So will er leg. alleg. II, 21 I, 81 das richtige *δίψα* Deut. 8, 15 in das angeblich bei den LXX sich findende *δίψας* verbessern, während auch diese *δίψα* lesen.

XXV.

Kann der 10. Artikel der Augustana im Sinne der Transsubstantiation verstanden werden?

von

Dr. Calinich,
Hauptpastor in Hamburg.

Ueber diese Frage sind die Ansichten der Theologen getheilt geblieben bis auf den heutigen Tag. Ich hatte sie, veranlasst durch meine Monographie über den Naumburger Fürstentag (Gotha 1870. S. 163 ff.), wieder aufgenommen und im bejahenden Sinne beantworten zu müssen geglaubt. Eingehender war ich darauf zurückgekommen in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie (13. Jahrg. 4. Hft. S. 419 ff.) und besonders in einer Recension über Zöckler's Buch: „Die Augsburg. Confession" etc. (Frankfurt a. M. 1870) in derselben Zeitschrift (14. Jahrg. 3. Hft. S. 462 ff.).

Gegen meine Auslegung hat nun Hr. Prof. Zöckler Einspruch erhoben, erstlich in seinem eben angeführten Buch über die A. C. S. 36 und S. 220 ff. und besonders in einem Aufsatz der Evang. Kirch.-Ztg. (Jahrg. 1871 Nr. 68 S. 801 ff.): „Der wahre Sinn der Worte: „unter Gestalt des Brods und Weins" in Art. 10 der A. C."

Ich kann diese Frage damit nicht für erledigt ansehen, halte sie aber für wichtig und interessant genug, um des Weiteren zu versuchen, dem wahren Sachverhalt so nahe als möglich zu kommen. Die bestimmte Ansicht Dr. Zöckler's ist, dass sowohl in der A. C. als in deren Apologie nichts weiter hat constatirt werden sollen als die Thatsächlichkeit der realen, körperlichen Präsenz des Leibes und Blutes Christi und ihre Gebundenheit an die irdischen Elemente des Brods und Weins oder mit andern Worten die beiden Kirchen, der römischen und der lutherischen, gemeinsame realistische Fassung dieses

Dogmas. Die Einwände aber, die er gegen meine Deutung erhebt, sind in der Hauptsache die folgenden: Er sagt in dem vorhin citirten Buch (S. 221 f.): unter den Worten „unter der Gestalt des Brods und Weins" die römische Transsubstantiation zu verstehen, sei deshalb ungegründet, weil „Gestalt" nur den sichtbaren Theil, die äussere Erscheinung des Sacraments bezeichnen sollte. Aber das ist doch gar kein Grund gegen die Transsubstantiation, denn ganz dasselbe bedeutet „Gestalt" ja auch den Gegnern, auch sie erklären sub specie panis et vini = manentibus duntaxat speciebus panis et vini (cf. Conc. Trid. sess. 13. cap. 2).

Ferner zeigt nach Zöckler das einfache: „wahrhaftiglich gegenwärtig sei" (im lat. vere adsint) deutlich, dass es sich hier nur um Versicherung der leiblichen Gegenwart, nicht um Angabe des Modus derselben handle. Aber doch räumt er auf derselben Seite ein (S. 221), dass eine Andeutung über das Wie? dieser Gegenwart allerdings mit den Worten „unter der Gestalt des Brods und Weins" gegeben sei. Freilich soll dieser Ausdruck keine weitere Bedeutung haben, als das unmittelbare Gebundensein der real leiblichen Gegenwart an die sichtbaren Zeichen der materiellen Factoren des Sacraments darzuthun. Aber, wenn Melanchthon wirklich hier nichts weiter im Sinne hatte, warum wählte er den doppelsinnigen Ausdruck „unter Gestalt," warum behielt er hier nicht den Wortlaut des bezüglichen Schwabacher Artikels bei, welcher das „unter Gestalt" nicht hat, oder warum sagte er nicht mit Luther's kl. Katechismus einfach: „unter dem Brod und Wein" oder mit dem grossen Katechismus: in et sub pane et vino? Dann wäre ja keinen Augenblick zweifelhaft geworden, dass der 10. Artikel nach den Katechismen Luther's zu verstehen sein könne, während es so doch eine gezwungene Exegese bleibt, wenn Zöckler a. a. O. S. 222 behauptet, dass nach diesen letztgenannten Luther'schen Formeln auch jenes „unter der Gestalt des Brods und Weins" verstanden sein wolle.

Zöckler erinnert ferner (Ev. K.-Ztg. a. a. O. S. 807),

dass der Ausdruck sub specie panis et vini die Substanzverwandlungslehre überhaupt gar nicht zu bedeuten brauche, da er sogar mit einer wesentlich symbolischen oder spiritualistischen Vorstellung vom Abendmahl vereinbart werden könne und früher und zwar bis ins 11. und 12. Jahrhundert von lateinischen Kirchenschriftstellern so gebraucht worden sei. Es wäre demnach seltsam, wenn diese Formel grade im Munde unsrer Reformatoren den Sinn einer durch Substanzverwandlung vermittelten Gegenwart haben solle. Allein wir stehen hier im 16. Jahrhundert, wo bei den römischen Theologen, insbesondere bei denen in Augsburg die Bedeutung dieser Formel nicht mehr flüssig, nicht mehr zweifelhaft war, und wo's auch dem Melanchthon nicht zweifelhaft sein konnte, in welchem Sinne, wenn er diesen Ausdruck gebrauchte, die Gegner ihn verstehen würden.

Endlich bemerkt Zöckler noch, Melanchthon habe den Ausdruck „unter Gestalt des Brods und Weins" nur gewählt, um den Gegensatz zur römischen Halbirung des Sacraments durch die Kelchentziehung bereits hier vorläufig anzudeuten, und um bemerklich zu machen, dass er das Sacrament nur unter beiderlei Gestalt als vollständig anerkenne. Aber im ersteren Falle, warum brauchte denn Melanchthon da nicht gleich hier den rechten, unzweideutigen Ausdruck: „unter beiderlei Gestalt," da er über diesen Punkt ja nachher Art. 22 sich ganz bestimmt erklärt hat, und also gar kein Grund zu irgend welcher Dissimulation vorlag? Das Letztere aber ist einfach nicht wahr. Melanchthon erkannte, obwohl er das Abendmahl unter beiderlei Gestalt forderte, dasselbe auch unter einer Gestalt als vollständig an und er hat den Katholiken die Concomitanz in Augsburg eingeräumt. Dafür haben wir ein sichres Zeugniss (Corp. Reform. Vol. II. p. 246). Denn er schreibt an den päpstlichen Legaten Campegius am 4. August 1530: Romana ecclesia nihil faceret alienum sua clementia, si permitteret nobis uti utraque specie sacramenti, praesertim cum non damnemus alios et fateamur, in specie panis verum corpus Christi contineri aut per concomitantiam

sanguinem, adeoque integrum Christum; in specie vini itidem integrum Christum.

Zöckler will ein Moment für seine Ansicht auch daraus entlehnen, dass Melanchthon vor 1530 „und nachher bis zu seinem Tode in allem Wesentlichen mit Luthers Abendmahlslehre einverstanden blieb“ (Ev. K. Ztg. S. 809). Aber das ist ja, was die spätere Zeit betrifft, bekanntlich nicht wahr, und dann handelt es sich hier leider nicht blos darum, wie Melanchthon in Augsburg über die Abendmahlslehre gedacht hat, sondern wie er sie factisch bekannt hat.

Was nun die Apologie betrifft mit ihren vielincriminirten und von jeher anstössig gewesenen Ausdrücken, so will Zöckler auch hier keine Substanzverwandlung im römischen scholastischen Sinne finden. Die zwei so compromittirlichen Citate aus dem griechischen Messkanon und aus Bulgarius (Theophylakt) „ut mutato pane ipsum corpus Christi fiat“ und „panem non tantum figuram esse, sed vere in carnem mutari“ sollen Zeugnisse allein dafür sein, dass auch die griechische Kirche von Alters (?) her die leibliche Präsenz Christi im Abendmahl bekenne. Ja gerade damit, dass Melanchthon auf die griechische Kirche verweise, welche vor dem 2. ökumenischen Concil zu Lyon 1275 von einer eigentlichen Substanzverwandlung oder μετουσίωσις noch nichts gewusst habe, soll er zeigen wollen, dass es sich ihm nicht um die Bestätigung der römischen Brodverwandlungslehre gehandelt habe. Kurz aus den griechischen Citaten könne gar nichts für die römische Transsubstantiation geschlossen werden, denn es sei der griechisch-vor-transsubstanziarische oder wenn man wolle anti-transsubstanziarische Wandlungsbegriff, es sei der morgenländische, nicht aber der abendländisch-scholastische Metabolismus in der Abendmahlslehre, auf welchen sich Melanchthon in unsrer Stelle berufe.

Aber dass die griechische Kirche von Alters her die leibliche Präsenz Christi im Abendmahl bekenne, ist doch nu sehr cum grano salis zu nehmen. In der alten Kirche ginge ja sowohl bei den Griechen als bei den Römern die Ansichte

noch sehr durcheinander und ein Dogma über das Abendmahl gab's überhaupt noch nicht. Liegt aber, wie Zöckler will, in den betreffenden Citaten ein griechischer, vortranssubstanziarischer, von dem römischen verschiedener Wandlungsbegriff vor, so hätte Melanchthon also hier eine griechische Transsubstanziation gelehrt? Aber das wäre doch auch nicht lutherisch gewesen. Und sehr sonderbar wäre es gewiss, wenn Melanchthon, um die römische Transsubstantiation tacite abzuweisen, sich auf die griechische berufen hätte. Soviel ferner ist sicher, und das kann auch und will auch Zöckler nicht leugnen, dass in diesen höchst unbequemen Citaten von einer Brodverwandlung die Rede ist (mutato pane; panem in carnem transmutari), dass insbesondere Theophylakt eine μεταβολή, eine Transelementation gelehrt hat. Wenn nun das alles aber doch wieder nach Zöckler keine eigentliche Verwandlung der Elemente bedeuten, ja vielmehr einen antitranssubstanziarischen, der römischen Lehre entgegengesetzten Sinn haben soll, so fragt man doch billig, wie konnte Melanchthon den Confutatoren auf ihre so einfache, ihrem eigentlichen Sinne nach durchaus nicht misszuverstehende Frage, ob er die römische Transsubstantiation lehre? die verkehrte Antwort geben: jawohl, aber die griechische, die vortranssubstanziarische, die antitranssubstanziarische, die mit der lutherischen Consubstantiation verwandte, — und die Confutatoren konnten mit dieser Antwort zufrieden sein? Ich will die zwischen griechischen Kirchenschriftstellern und zwischen den römischen Theologen in Augsburg vorliegende Differenz im Wandlungsbegriff nicht bestreiten. Das Verhältniss des Wandlungsbegriffs des Theophylakt zu dem römischen ist aber jedenfalls eine sehr subtile Frage, und es ist sehr, oder vielmehr ganz zu bezweifeln, dass Melanchthon, als er den betreffenden Artikel der Apologie niederschrieb, sich dieses subtilen Unterschieds so klar bewusst gewesen sei, wie man das nothwendig voraussetzen müsste bei der Annahme, er habe gerade diese Citate gewählt, um zu zeigen, dass es sich ihm nicht um die Bestätigung der römischen Brodverwandlungslehre ge-

handelt habe.“ Er hätte dann auch von der bestimmten Absicht, wenn auch tacite, geleitet worden sein müssen, über das Wie? der realen Gegenwart etwas zu constatiren, was doch aber Zöckler wiederholt in Abrede stellt. Gewiss und sehr begreiflich ist, dass die Confutatoren die Citate Melanchthons nicht in der subtilen Zöckler'schen Deutung aufgefasst, sondern, wie das im Weiteren noch hervorzuheben sein wird, bona fide ihren Wandlungsbegriff darunter verstanden haben.

Es mögen aber auch nicht unerwähnt bleiben die Concessionen, zu denen Zöckler sich doch herbeilässt — als Beweis, wie eben auch ihm im Grunde die Sache nicht so recht glatt und eben liegt. Zöckler gibt zu, dass man den Einwurf des Kurfürsten von der Pfalz gegen die Quartausgabe der A. C. vom Jahre 1531, als begünstige ihre Fassung die Substanzverwandlung „als bis auf einen gewissen Punkt gerechtfertigt anerkennen musste:“ dass die Apologie der genannten Ausgabe einen Passus enthielt, „der im römisch-transsubstanziarischen Sinne gedeutet werden zu können schien.“ Er citirt Herrlinger's „Studien über die Theologie Melanchthons, insbesondere dessen Abendmahlslehre“ (Jahrbb. für deutsche Theol. 1871, II, 252 ff.), worin derselbe auch zugäbe, dass in dem „unter Gestalt“ eine gewisse Accommodation an den katholischen Standpunkt zu liegen scheine, die aber eine nur „scheinbare“ sei. Er entschuldigt ferner Melanchthon gegen meinen Vorwurf, warum er nicht lieber auf solche mehr im Sinne der Consubstantiation lehrende Griechen sich referirt, damit, dass er in Augsburg fern von seiner wissenschaftlichen Werkstätte war und auch nicht Zeit hatte, für seinen Zweck taugliche Citate auszusuchen. Er hatte ja aber erst kurz zuvor eine Schrift geschrieben: Sententiae veterum aliquot scriptorum de coena Domini, mit der er gewiss versehen war; und so gut er jene beiden Citate wusste (die er wohl auch nicht ex capite hingesetzt), wusste er gewiss auch andere. Und Zöckler corrigirt sich im letzteren Sinne selbst, indem er (Ev. K. Ztg. a. a. O. S. 812) ausdrücklich bemerkt, es sei nicht anzunehmen, dass

Melanchthon zur Zeit der Abfassung der Apologie nicht mit dem erforderlichen Material zur Beibringung reichhaltigerer Belege ausgerüstet gewesen sei, und zwar mit Beziehung auf die zuletzt erwähnte Schrift und auf seine Verhandlungen mit Oekolompad in dieser Frage. Zöckler räumt auch die Absichtlichkeit bei der Wahl jener Citate in der Apologie ein, um nämlich den Urhebern der katholischen Confutation bis auf einen gewissen Punkt entgegenzukommen und die Wohlvereinbarkeit des lutherischen Abendmahlsbegriffs, wenn nicht mit der Transsubstantiationslehre, doch mit jener altgriechischen Wandlungstheorie darzuthun. Als wenn es ihm irgendwie hätte nützen können, wenn er, wie schon oben bemerkt, wo er sich mit den Römischen einigen will, diesen zeigt, dass er mit den Griechen einig sei. Zöckler hält es ferner sogar für das Wahrscheinlichere, „dass Melanchthon an dieser Stelle den römischen Gegnern eine ähnliche Einräumung machen wolle, wie er sie noch auf mehreren andern Punkten sich gestattete, z. B. der bedingten Anerkennung der Absolution und Ordination als Sacramente.“ Ja Zöckler räumt sogar ein, es spreche „bestimmt für die Annahme, dass er sich der römischen Lehre möglichst entgegenkommend verhalten wollte und mit Rücksicht auf diesen Accommodationszweck seine Argumente auswählte, der Umstand, dass die Confutation eine bestimmtere Erklärung des Sinnes, „dass das Brod in Christi Leib verwandelt werde, gewünscht hatte.“ Diesem Wunsche werde der milde, irenisch gestimmte Melanchthon soviel als möglich zu entsprechen gesucht haben. Was man unter der Accommodation Melanchthon's zu verstehen hat, wird freilich nicht klar. Irgend etwas muss man sich dabei doch denken sollen, aber nach Zöckler soll diese Accommodation natürlich gleich weit entfernt sein von irgendwelcher Dissimulation wie von irgendwelcher Verleugnung des lutherischen Abendmahlsbegriffs auf Seiten Melanchthons. Auch gesteht Zöckler zu „die Schwierigkeit, diese mutatio panis ohne Gefahr des Missverstandenwerdens oder ohne wirkliches Verfallen in transsubstanziarische Irrlehre (wie fein und subtil also die

Grenzen!) mit dem lutherischen Sacramentsbegriffe zu vermitteln." Und darum habe Melanchthon die betreffende Stelle in der 2. Ausgabe aus der Apologie weggelassen, „sobald — — die schonende Rücksichtsnahme auf die römischen Gegner wegen des Scheiterns der Friedensverhandlungen auf dem Reichstag überflüssig geworden war." Also hat er sie aber doch erst düpiren wollen!

Schon aus dem Bisherigen wird sich ergeben haben, dass es keineswegs durchschlagende Gründe sind, womit Zöckler seine Meinung versucht hat zu stützen und meine Bejahung der Frage im Sinne der Transsubstantiation zu entkräften. In Wahrheit findet sich in der Confession und Apologie kein Ausdruck, der geradezu gegen die Fassung der Transsubstantiation spräche, und hinwiederum keiner, der nicht auch von den Gegnern in ihrem Sinne für die Transsubstantiation gedeutet werden könnte.

Allein wir glauben die Sache nachfolgends noch augenfälliger ins Licht stellen zu können. Natürlich muss man sich die Frage von vornherein richtig stellen und jedes dogmatische Vorurtheil von sich abweisen.

Es handelt sich hier natürlich nicht um die Frage, wie der 10. Art. etwa heute bekenntnissgemäss zu interpretiren sei. Da lautet ja die einfache Antwort der Bekenntnissmänner: nach den schmalkaldischen Artt. und nach der Concordienformel, und d. h. „rejicimus et damnamus pontificiam transsubstantiationem." Es handelt sich aber auch nicht darum, zu constatiren, was Melanchthon seiner persönlichen Ueberzeugung nach zur Zeit des Reichstags zu Augsburg von der Transsubstantiation gehalten habe. Auch da ist die Antwort nicht zweifelhaft. Melanchthon acceptirte für seine Person die Brodverwandlung nicht. Schon in Tübingen mochte es ihm nicht zu Sinn, als sein Lehrer Lempus die Transsubstantiation durch Zeichnungen an der Tafel zur Evidenz bringen wollte. Er schreibt später noch (1541) in Erinnerung daran: mirabar insulsitatem hominis tum quoque. Im Jahre 1519 stellt er die Thesis auf: citra haeresis crimen esse non credi transsubstantiationem.

In den locis von 1521 heisst's: Decretum est de Transsubstantiatione panis in corpus Christi in Sacramento idque contra veterum synodorum constitutiones. Die Aeusserung in dem Briefe an Hess (1520): equidem sententiam de Transsubstantiatione haud gravatim amplector, sed inter articulos fidei non temere numeraverim. Verum corpus Christi manducari fidei articulus est, quocunque tandem modo sacrosanctum corpus figuram panis induat — ist wohl die einzige Stelle, in welcher er speciell hierüber bis z. J. 1530 seine persönliche, positive Ansicht ausgesprochen hat. Kurz dass er bis z. J. 1530 im Allgemeinen auf Seiten Luther's stand und die corporale Präsenz des Leibes Christi im Abendmahl gegen die Schweizer vertrat, ohne sich gerade über das Wie? der Gegenwart den Kopf zu zerbrechen, darüber kann kein Zweifel sein, das denke ich auch seiner Zeit (vgl. meine Schrift: Luther und die Augsb. Conf. etc. Leipzig, 1861) genüglich nachgewiesen zu haben.

Fragen wir nach seiner persönlichen Ansicht aus dem Jahre 1530, so haben wir da ja auch Aeusserungen, die den bisherigen entsprechen. Inest etiam articulus (in d. A. C.) *περὶ δείπνου κυριακοῦ* juxta sententiam Lutheri, schreibt er am 26. Juni 1530 an Veit Dietrich. Und im judicium de Zwinglii doctrina (Juli 1530) heisst's: Transubstantiationem et corpus localiter in pane esse negamus.

Allein es handelt sich hier nicht darum: was war die persönliche Ansicht Melanchthon's, sondern: was hat er in diesem Punkte auf dem Reichstag zu Augsburg den Gegnern eingeräumt? Denn persönliche Ueberzeugung und mannhaftes Bekennen ist leider nicht immer beisammen. Hätte Melanchthon in unserm Art. ein gutes, freimüthiges, unzweideutiges Bekenntniss abgelegt, so wäre unsre Frage gar nicht in der Welt. Denn dann hätte er, wenn nicht im 10. Artikel der A. C., so doch aber in der Apologie, wo doch die Gelegenheit und noch mehr die Verpflichtung auf der Hand lag, sich so ausgedrückt, dass jede Gefahr eines möglichen Missverständnisses ein für alle Mal ausgeschlossen war. Dann hätte er in der Apologie gesagt, was Luther zweifellos gethan

haben würde: wir verwerfen die päpstliche Transsubstantiation! Warum hat das Melanchthon nicht gethan? Es geht mir schwer an, im Bilde Melanchthons die Schatten hervorzusuchen. Aber vergegenwärtigt man sich genau seine Haltung in Augsburg und seine Seelenstimmung, so erklärt sich Vieles. Es ist doch sehr wahr, was Preger sagt (Flac. Illyr. I. p. 30f.): „Gleicht Luther während seines ganzen Lebens einem Helden, der seiner selbst gewiss mit gezücktem Schwert sich in den Kampf stürzt, so Melanchthon einem Manne, der sein Leben lang die Wage nicht aus den Händen legt, das Für und Wider mit gewissenhafter Sorgfalt erwägend. Und so hatte denn Melanchthon auch von Anfang an zu dem Papstthum und seiner Lehre eine minder schroffe Stellung eingenommen als Luther. Ihm lockte die grandiose Gestalt der alten Kirche immer noch Anerkennung ab. Sein prüfender Kopf konnte nie über sie zu abschliessenden Resultaten gelangen." Dem entsprechen viele bezeichnende Aeusserungen von ihm selbst, z. B. im Briefe an Oekolampad (1529): ego enim nolim alicujus novi dogmatis in ecclesia vel auctor vel defensor existere. Und besonders die Worte in der Präfation der Apologie: semper hic meus mos fuit in his controversiis, ut quantum omnino facere possem, retinerem formam usitatae doctrinae, ut facilius aliquando coire concordia posset. Dafür sprechen seine Briefe an den Cardinal Campegius während des Reichstags, z. B. der vom 6. Juli, worin es heisst: Dogma nullum habemus diversum ab Ecclesia Romana. — — Parati sumus obedire Ecclesiae Romanae, modo ut illa pro sua clementia, qua semper erga omnes gentes usa est, pauca quaedam vel dissimulet, vel relaxet, quae jam mutare ne quidem si velimus queamus. Oder der vom 7. Juli, welcher anfängt: ego non recuso periculum judicii apud quoslibet viros subire, si quod dogma in nostra confessione reperitur, dissentiens vel a Scriptura, vel a catholica Ecclesia ab ipsa etiam Ecclesia Romana. — — — Paucis rebus vel condonatis vel dissimulatis posset constitui concordia. Ferner an Veit Dietrich am 2[illegible] August 1530: Cives tui ex Norico valde succensent nobis

quod reddimus jurisdictionem Episcopis. Ego tamen etiam duriores conditiones arbitror nobis accipiendas esse propter publicam Ecclesiae tranquillitatem et concordiam. Und wenn er am 8. April 1532 in einem Briefe an Brenz sich äussert: ego plane abjeci — — — (fehlt wohl ἐπιείκειαν), qua erga adversarios antea (in Augsburg) usus sum. Postquam enim me pacificatore uti noluerunt, et hostem esse malunt, faciam, quod res postulat, causam nostram fideliter defendam — so erlaubt dieser hier gefasste Entschluss wohl den Rückschluss, dass er, so lange er noch von seinen Pacificationsbestrebungen Erfolg hoffte, die „causa nostra" weniger entschieden vertreten hat.

In der That, bedenkt man seine Angst und Furcht, über die er sich von Luther im Briefwechsel zwischen Coburg und Augsburg öfter so streng zurechtweisen lassen muss, und die ihm die härtesten Vorwürfe seiner Parteigenossen in Augsburg zuzog, wie denn Baumgartnern in der Entrüstung über Melanchthons Nachgiebigkeit sogar das Wort entschlüpft: „denn auf diesem Reichstag kein Mensch bis auf den heutigen Tag dem Evangelio mehr Schaden gethan denn Philippus," bedenkt man, dass er später (1537) dem Hofprediger Schenk in Freiburg rathen konnte, er solle seine Ueberzeugung den Umständen opfern und das heil. Abendmahl unter einer Gestalt reichen, so begreift man schon das von Luther getadelte „sanfte und leise Treten" und so wird man zumal Angesichts der Apologie zum 10. Artikel geneigt zu der Annahme, dass er doch noch weiter gegangen sei, als blos die lutherische Abendmahlslehre in einer den Papisten möglichst unanstössigen Fassung zu bezeugen.

Behaupten die Einen: Melanchthon hat in Augsburg die Transsubstantiation nicht eingeräumt, so dürfen sicher die Anderen mit noch grösserem Recht behaupten: Melanchthon hat die Transsubstantiation dort nicht verworfen. Wenn zwei streitige Parteien sich über verschiedene Paragraphen einigen wollen, und es sagt die Eine etwa bezüglich eines zehnten: was den betrifft, so sind wir, vorausgesetzt dass da

noch ein wünschenswerthes Desiderium erfüllt wird, einig, so muss es doch so sein, oder man wüsste nicht, was man wollte, oder es müsste die andre Partei dadurch täuschen wollen, dass sie sich vermöge einer reservatio mentalis vorbehielte, den betreffenden Wortlaut anders zu interpretiren als die Gegenpartei dermalen voraussetzt. Man übertrage dies auf die Sachlage bei dem 10. Artikel der A. C., der Confutation, der Apologie und der Ausschussverhandlungen! Die papistischen Confutatoren haben sich den 10. Artikel d. A. C. angesehn und haben den Prüfstein ihrer Abendmahlslehre daran gelegt. Sie loben und billigen ihn: „ille articulus in verbis nihil offendit.“ Also dem Wortlaut nach klingt er ihnen gut papistisch. Aber er ist zu knapp gefasst, als dass sie aus demselben mit zweifelloser Gewissheit schliessen können, ob der Verfasser auch die Verwandlung acceptire. Und weil sie denn doch darüber aufgeklärt sein wollen, fügen sie hinzu: adjecit Caesarea Majestas unum tanquam ad hujus confessionis articulum valde necessarium, ut credant Principes, omnipotenti verbo Dei in consecratione eucharistiae panem in corpus Christi mutari. Also um den 10. Artikel d. A. C. vollkommen gutheissen zu können, verlangen sie die Interpretation desselben im Sinne der römischen (nicht der griechischen) Transsubstantiation. Die älteste und authentischeste, weil vom Autor selbst herrührende Interpretation der A. C. (vgl. Zöckler, die A. C. S. 34) ist aber die Apologie. Was sagt nun dazu Melanchthon in der Apologie? Etwa: von einer Brodverwandlung mögen wir nichts wissen! Transsubsantiationem rejicimus! Keineswegs! Weit entfernt! Wollte er jetzt wirklich der lutherschen Abendmahlslehre nichts vergeben und „den Papisten nicht hoffiren,“ so hätte er doch jetzt wahrlich frei heraussagen müssen: wir halten mit euch an der Hauptsache fest, an der Präsenz des substanziellen Christus, aber — eure Transsubstantiation nehmen wir nicht an. Wenn er anstatt dessen den Confutatoren entgegenkommt gerade mit denselben von ihnen verlangten und von ihnen selbst gebrauchten Worten:

ut mutato pane ipsum corpus Christi fiat, und panem non tantum figuram esse, sed vere in carnem mutari — wie, da hat Melanchthon nichts weiter gethan als die luthersche Transubstantiation bezeugt im Sinne der späteren Concordienformel? Was kann man denn ehrlicher Weise aus jener Frage und Antwort anders folgern, als dass er ihnen die Meinung beibringen wollte: Jawohl, ich acceptire die Transsubstantiation! Musste sie darin nicht auch der Schluss des bezüglichen Artikels in der Apologie bestärken, worin er erklärt, dass er nicht bloss mit der griechischen Kirche, sondern auch mit der römischen einig sei: nos defendere receptam in tota ecclesia sententiam? Musste sie darin nicht auch schon in der A. C. selbst die Stelle im prooemio Articulorum in quibus recensentur abusus mutati bestärken, wo so bestimmt versichert wird: Cum Ecclesiae apud nos de nullo articulo fidei discentiant ab Ecclesia Catholica, tantum paucos quosdam abusus omittunt, qui novi sunt caet. Ecclesia catholica ist ihm hier doch wohl noch gleich ecclesia Romana. Ist's ferner nicht auffallend, dass er hier in der Apologie den Wortlaut des 10. Artikels schon so verändert bringt: quod in coena Domini vere et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi et vere exhibeantur cum illis rebus, quae videntur, pane et vino, his qui sacramentum accipiunt? Zöckler meint: vere et substantialiter adsint sei nur ein kräftiger Ausdruck für das vere adsint der A. C. Aber einer Verstärkung des Zeugnisses der realen körperlichen Präsenz bedurfte es ja nicht. Das hatten die Confutatoren nicht gefordert. Sie forderten nur die Substanzverwandlung. Wenn nachher Eck in den Ausschussverhandlungen das substantialiter forderte und Melanchthon nachgab: und in der Apologie nun die neue eben angeführte Fassung des 10. Artikels brachte, klingt das denn nicht ganz transsubstantiarisch? Werden da nicht auch neben dem substantialiter die andern neuhinzugekommenen Worte exhibeantur cum illis rebus, quae videntur, pane et vino verdächtig? Warum sagt er denn nicht kurz und rund: exhibeantur cum pane et vino? Wollte er

vielleicht auch hier die Deutung offen lassen „cum illis rebus, quae videntur“ etwa im Sinne von „sub specie illarum rerum sensibilium“ wie's nachher in den Decr. Conc. Trid. lautet, so dass also die sichtbaren und sinnlich wahrnehmbaren Dinge des Brods und Weins eben nur als sichtbare Theile, als äussere Erscheinung der in der That verwandelten Substanzen für das menschliche Auge „geblieben sind? Kurz, hätte Melanchthon hier Angesichts der Gegner wirklich in aller Unschuld nur die corporale und reelle Präsenz im Sinne Luthers vertreten, wie Zöckler will, so muss ich immer wieder fragen: warum wählte er nicht unzweideutige Citate dieser Art, deren er aus den griechischen Vätern genug hätte finden können, sondern gerade solche, welche dem Wortlaute nach an die römische Lehre nicht blos anklingen, sondern ganz dieselben Ausdrücke enthalten, welche wörtlich von den Confutatoren gefordert worden waren.

Und weiter, wäre es nicht wundersam: Melanchthon hätte die Transsubstantiation verleugnet und den Gegnern wäre darüber nun nicht mehr der leiseste Verdacht gekommen? Oder waren sie nicht vollkommen zufrieden gestellt? Haben sie nicht den Ausdruck: improbamus secus docentes gelobt, weil sie der Meinung waren, er ginge nur auf die Zwinglianer und treffe sie selber nach keiner Seite? Haben sie nachher in den Ausschussverhandlungen, wo man sich mündlich doch wohl noch ausführlicher erklärt haben wird, nicht fortgesetzt die Einigkeit im 10. Artikel constatirt? Heisst's da nicht: „Vom hochw. Sacrament des Altars sind sie mit uns einig, dass der Leib und Blut unsers Herrn Jesu Christi wahrhaftiglich im hochw. Sacrament des Altars gegenwärtig sei. Und zu deutlicherer Erklärung ist darzugethan, dass der Leib Christi wahrhaftiglich und wesentlich da sei“?[1]) Heisst's da nicht noch im Ferneren: „Der erste Theil der Prote-

---

1) Aus diesem verlangten Zusatz könnte übrigens geschlossen werden, dass in dem dem Kaiser übergebenen deutschen Originaltext das Wörtlein: „wahrhaftiglich“ gefehlt habe.

stirenden Bekenntniss fasst in sich 21 Artt., in welchen sie zwar in funfzehn durchaus mit uns übereinstimmen, in den andern aber zum Theil?“ Und ist dann im Schema unter den Artt., in welchen sie durchaus übereinstimmen, nicht wiederum der 10. mit aufgeführt? Ist endlich nicht auch der Reichstagsabschied bezüglich der Abendmahlslehre lediglich nur gegen die Zwinglianer gerichtet? Demnach, da man die Anerkennung der Transsubstantiation von Melanchthon ausdrücklich gefordert hatte und nachher auf diese Forderung mit keinem Worte mehr zurückkam, sondern immer nur die Einigkeit im 10. Artikel constatirte, so muss doch Grund zu dem Glauben vorhanden gewesen sein, dass Melanchthon ausser der corporalen und realen Präsenz auch die Verwandlung acceptirte. Könnte es aber bewiesen werden mit aller Evidenz — was schlechterdings unmöglich ist —, dass er den Papisten in Augsburg die Transsubstantiation nicht habe einräumen wollen, so wäre dann doch zu sagen, dass er sie mit seinen Citaten habe täuschen und irre führen wollen. Dafür würden dann manche bereits citirte Aeusserungen von ihm sprechen und auch die folgende aus dem unzweifelhaft von Melanchthon im September geschriebenen, Reverendo Patri Egidio, Caesario Concionatori betitelten Briefe (Corp. Ref. Vol. II. p. 381): „Paucis siclicet et exiguis rebus dissimulatis saepe jam exposui pacem constitui posse.“

Es ist auch nicht zu übersehen, dass nachher die römischen Theologen festhielten an der Ansicht, der 10. Artikel verwerfe nicht die Transsubstantiation. Sie haben auch immer gegen die Aenderungen protestirt, die Melanchthon mit einigen Artt. der A. C. vorgenommen habe. Nannte doch Eck auf dem Collegium zu Worms (1541) den 10. Artikel, wo es nun in der That ganz unzweideutig hiess: „quod cum pane et vino vere exhibeantur“ caet., als denjenigen, bei dem es ihm ein Leichtes sei, zu beweisen, dass die vorgenommene Aenderung nicht bloss die Worte, wie Melanchthon sich entschuldigt, sondern auch den Sinn beträfen. Und Eck hatte damals das dem Kaiser übergebene deutsche Originalexemplar in der Hand.

Und Johann Hofmeister hat so Unrecht nicht, wenn er schreibt (1538): die Lutheraner wären mit ihnen im Artikel vom heil. Abendmahl ganz einig, wenn sie anders nicht unter den Worten einen betrüglichen Verstand verbergten, und hätten also hierin keine anderen Widersacher als die Sacramentirer und Anabaptisten. Auch viele reformirte Theologen haben dasselbe geurtheilt. Wie hat man sich aber lutherischer Seits dazu verhalten? Schon die erste deutsche Uebersetzung der Apologie von Justus Jonas hat die anstössigen Stellen in der Erklärung zum 10. Artikel beseitigt. Und Melanchthon selbst hat sie gleich in der auf die erste Ausgabe folgenden zweiten Ausgabe (Oktavausgabe) vom J. 1531 getilgt. Auf diese Ausgabe muss ich die Aeusserung des Schütz beziehen: „Anno 1531 ist die Augsburgische Confession in 4 und in 8 zu Wittenberg gedruckt und aus gemeiner Bewilligung, wie die Präfation bezeugt, gebessert und die papistische Meinung de transsubtantiatione herausgethan.“

Zöckler will diese Aeusserung einfach damit beseitigen, dass er sie eine „confuse“ nennt. Die Kirchengeschichte wisse ja nichts davon. Aber der Ausdruck: „aus gemeiner Bewilligung“ ist jedenfalls gleichbedeutend mit: „unter Zustimmung der Wittenberger Theologen,“ ist zu fassen in demselben Sinne, in welchem Selneccer, als er die mit der A. C. vorgenommenen Aenderungen vertheidigt, sich ausdrückt: „aber in Abrede können wir nicht sein, dass etwa etwas deutlicher erklärt und in vielen Stücken weitläufiger ausgeführt worden, nicht aus Jemandes eignem Vornehmen und Willkür, sondern im Namen der sämmtlichen Doctorum (Weber, II. S. 302). Wer weiss, ob es nicht auch Exemplare mit einer Präfation, die dies erwähnt, gegeben hat, wie man das nach Schützen's Bemerkung voraussetzen muss. Mir ist freilich kein derartiges Exemplar zu Gesicht gekommen. Aber es ist auch bekannt, dass die Exemplare der ersten Ausgaben von der Ausgabe von 1540 so verdrängt wurden, dass sie sehr bald fast ganz verschwanden. Auffallend wäre es doch, wenn ein Zeitgenosse Melanchthon's, ein Superintendent und Hofprediger, der sonst

in den Religionshandlungen seiner Zeit so zu Hause ist, dies lediglich aus heiler Haut erfunden oder etwas ganz Confuses aus irgend welchen Factis sich zusammengebraut haben sollte. Er verwechselt auch nicht die A. C. mit der Apologie, wie Zöckler ihm vorwirft, so wenig als es in Naumburg Churfürst Friedrich that, als er eine Edition nicht leiden mochte und mit gutem Gewissen nicht unterschreiben konnte, wo im deutschen Exemplar[1]) „unter Gestalt Brods und Weins," „und in derselbigen angehefteten Apologie „mutato pane" caet. zu finden war. Denn man interpretirte damals die A. C. eben noch bloss nach der Apologie. Wenn nachher die Urheber des Concordienbuchs die ausgelassenen Stellen wieder einrückten, resp. den lateinischen Originaltext der Apologie wieder feststellten, so geschah dies wohl schwerlich aus der von Zöckler (Ev. K. Ztg. a. a. O. S. 814) vermutheten Absicht „um des Gegensatzes zur spiritualistischen Abendmahlslehre der Zwinglianer und Calvinisten Willen" und „damit der lutherische Abendmahlsbegriff dem altkirchlichen (?) hinsichtlich seines Realismus so nahe als nur möglich verwandt erscheine," sondern weil sie, die alle Aenderungen von der Hand Melanchthon's in den Bekenntnissschriften zu einem Verbrechen an der Kirche erhoben, durch die Consequenz des eingenommenen Standpunkts dazu gezwungen waren, und weil sie durch die angeführte Praxis, A. C. und Apologie nach den Schmal-

---

1) Hier will ich Gelegenheit nehmen, ein rechtes Versehen Zöckler's zu berichtigen. Er sagt in der ersten Anmerkung in dem bereits mehrfach citirten Aufsatz in der Ev. K. Ztg.: „Dass der deutsche Text (in Naumburg) gar nicht mit unterzeichnet worden sei, ist nach dem Vorgange einiger Aelteren von Weber, Planck und noch neuestens von Calinich in seiner Geschichte des Naumburger Fürstentags, Gotha 1870 (S. 164 f.) behauptet worden. Aber sowohl die Präfation, als der Abschied der Naumburger Versammlung setzen auf das Deutlichste voraus, dass beide Texte, der deutsche und der lateinische, daselbst unterschrieben worden waren." Die Wahrheit ist, dass ich auf jener von Zöckler citirten Seite behauptet habe, dass der deutsche Text der Quartausgabe von 1531 in Naumburg unterschrieben worden ist.

kald. Artt., nach den luther'schen Katechismen und nach der Concordienformel zu interpretiren, gegen die transsubstanziarische Auslegung sich hinlänglich gedeckt wussten.

Auch in Naumburg (1561) hat man Ursache gehabt, sich gegen die damals also noch transsubstanziarische Deutung der A. C. und Apologie von mancher Seite zu verwahren. Denn es heisst in der Naumburger Präfation zur Augsb. Confess. (vgl. meine Gesch. des Naumb. Fürstentags S. 169): Denen gegenüber, die etwa etliche Artikel und Worte in dieser Augsb. Conf. und Apologie, namentlich in den Artikeln von den Sacramenten, von der Messe und der römischen Kirche, im römischen Sinne und besonders im Sinne der Transsubstantiation deuten wollten, erklärten sie (die Fürsten) nochmals, dass das gar nicht ihre Meinung sei.

Von den Theologen der lutherischen Kirche, die sich früher über diese Sache geäussert haben, ist sie auch nie als recht glatt und reinlich angesehen worden. Sie haben mit Löscher (Hist. mot. p. 184) geurtheilt, dass Melanchthon besser und behutsamer gethan, wenn er das Wort mutare nicht gebraucht hätte. Der gemüthliche Salig nennts „ein kleines Versehen Melanchthons." Die Vertheidiger des Augapfels aber räumen noch ein (1629): [1]) „dann für eins: so sind eben nicht alle Artikel der A. C. dem Papstthum entgegengesetzt, sondern zehn Artikel allerdings (darunter der 10.) und ohne einigen Vorbehalt von den päpstlichen Doctoren selbst für ganz richtig und recht erkennet und erkläret worden; daraus unwidersprechlich folget, dass wir, so viel die Worte derselbigen Artikel belanget, uns von der römischen katholischen Kirchen und Religion nicht gesondert haben".

Zöckler äussert in der Ev. K. Ztg. a. a. O. S. 806 in der Anmerkung, dass ich vorsichtiger Weise nicht eingestimmt habe in das Triumphgeschrei der Protest. K. Ztg.:

---

1) Nothwendige Vertheidigung des h. Reichs Evangelischer Chur-Fürsten und Stände Augapfels, Leipzig 1629.

„Es giebt keine ungeänderte Augustana mehr.“ Ich muss aber doch sagen, dass es keinen unglücklicheren Missgriff hat geben können, als die sogenannte Invariata zur Parteifahne gegen Reformirte und Unirte zu erheben. Sie taugt nicht dazu, weil Niemand mit diplomatischer Genauigkeit und absoluter Gewissheit ihren originalen Text bestimmen kann, und weil bekannt, dass ihr Autor bis zum letzten Augenblick der Uebergabe daran gefeilt und nach der Uebergabe wiederum an seinen Aufzeichnungen gefeilt. Sie taugt nicht dazu, weil gerade der wichtigste Controversartikel zwischen Lutheranern und Reformirten in ihr zum Mindesten mit dem Makel der Zweideutigkeit behaftet ist. Sie taugt nicht dazu, weil der Sieg zwischen Variata und Invariata im 16. Jahrhundert lediglich durch die Machtfrage, durch das brutale Eingreifen der Fürstengewalt entschieden worden ist. Sie taugt nicht dazu, weil die Variata ihrer Zeit ebensogut öffentliche und staatliche Anerkennung genossen hat wie die Invariata, und z. B. ein so wichtiger Vertrag wie der Passauer auf die Variata geschlossen worden ist. Das sollte man doch endlich einsehen!

Zöckler hat mir auch Ev. K. Ztg. a. a. O. S. 807 „Befangenheit in gewissen dogmatischen Vorurtheilen reformirten Ursprungs“ zum Vorwurf gemacht. Ich gestehe, dass ich, als ich dieser Frage zum ersten Male näher trat, gehofft und gewünscht habe, sie zu Gunsten Melanchthon's mir beantworten zu können. Allein mich leitet eben das Interesse des Fachmanns, der nichts lieber hat, als dass er über eine dunkle Sache ins Reine komme, und da heisst's bekanntlich: amicus Plato, amicus Aristoteles, sed magis amica veritas. Immerhin würde ich es mir zum Verdienst anrechnen, wenn nicht vielleicht schon durch vorstehende Untersuchung das Dunkel hell genug gemacht, so doch durch meine Wiederauffrischung dieser Frage die Anregung zu mehrseitiger Beleuchtung gegeben zu haben.

XXVI.

Ernst Theodor Johann Brückner, ein Blatt der Erinnerung,

von

Dr. med. **Julius Sponholz** in Jena.

So oft in der Literaturgeschichte der Name J. H. Voss genannt und seiner Jugendjahre gedacht wird, so oft begegnen wir dem Namen Brückner, als eines treuen Freundes und Förderers des aufstrebenden Dichters, der, gleichfalls Dichter und Schriftsteller, später Mitglied des Hainbundes ward. Die Freundschaft beider hat aus dem Jünglingsalter hinübergereicht in das reifere Mannesalter und ausgehalten durch das Leben.

Der Name Voss wird in der Erinnerung unseres Volkes nie erlöschen, und so darf auch dem Manne, den er geliebt und hochgeschätzt, ein Blatt der Erinnerung gewidmet sein, das den Namen vor unverdienter Vergessenheit bewahrt. Geziemt es einer hochgebildeten Nation, den Lebensgang und die Lebensschicksale eines jeden zu kennen, der Theil genommen hat an der geistigen Arbeit seiner Zeit, und der gekämpft hat, die höchsten Güter des Lebens, Wahrheit und Recht, zu sichern, der gestrebt hat, Vorurtheile und Irrthümer zu überwinden und die Menschennatur dem Ideale der Vollkommenheit näher zu führen: so ist es geradezu Pflicht, zu verhüten, dass das Andenken eines Solchen entstellt oder verdunkelt werde, geschähe dies nun aus Unkenntniss oder Geringschätzung.

Immer schwerer wird es, je längere Zeit seit dem Tode vergangen, die Wahrheit unverfälscht zu ermitteln, was den Zeitgenossen bekannt, wird der Nachwelt fremd und unverständlich, eingeschlichene Irrthümer pflanzen sich fort, gelten später als berechtigte Wahrheit, weil es schwer oder oft nicht mehr möglich ihren Ungrund darzuthun. Dann greift man zurück zu den Quellen aus der Familie, fragt nach erhaltenen Papieren

und Briefen, die oft noch bei sonst völlig unbedeutendem Inhalte ein Licht auf Zeiten und Personen zu werfen im Stande sind. Göthe nennt den Brief „eine Art Selbstgespräch“ und er sagt treffend: „was uns freut oder schmerzt, drückt oder beschäftigt, löst sich von dem Herzen los, und als dauernde Spuren eines Daseins, eines Zustandes sind solche Blätter für die Nachwelt immer wichtiger, je mehr dem Schreibenden nur der Augenblick vorschwebte, je weniger ihm eine Folgezeit in den Sinn kam.“ — Es wird also gestattet sein, um das Bild Brückner's möglichst frei von Entstellung und fremden Zusätzen herzustellen, ausser gedruckten schon bekannten Nachrichten auch überkommene Familien-Papiere und einen Briefwechsel zu benutzen, den er in späteren Lebensjahren mit seiner Tochter führte, und in einzelnen Stellen ihn selbst sprechen zu lassen. Dem Enkel sei es verziehen, wenn er die Pietät und die Liebe zu dem Grossvater hierbei nicht verläugnet und verläugnen will.

Brückner, Ernst Theodor Johann, ist den 13. September 1746 zu Neetzka, in Mecklenburg-Strelitz, geboren, wo der Vater Prediger war. Die Familie war schon vor drei Generationen ins Land gekommen. Es war ein Caspar Brückner bald nach dem dreissigjährigen Kriege, also zur Zeit des Grossen Kurfürsten, Leibarzt am Kurbrandenburgischen Hofe. Dessen Sohn kam als Lic. med. nach Mecklenburg, ward Arzt und Bürgermeister zu Wittenburg. Von nun ab wandten sich die Brückner der Theologie zu, der Sohn ward Prediger zu Toitenwinkel bei Rostock, und dessen Sohn war Prediger zu Neetzka und Kohblank, der Vater unseres Brückner. Von drei Brüdern war der eine, zwei Jahre ältere, Dr. der Medicin, Stadt-Physikus, Hofrath, in Neubrandenburg, starb 1823, ein zwanzig Jahre jüngerer Bruder lebte gleichfalls in Neubrandenburg als Advocat, Dr. jur., Hofrath, und ist 1837 gestorben[1]). Beides gelehrte und geistig be-

1) Der jetzige Bürgermeister von Neubrandenburg, Geheimer-Hofrath Dr. Brückner, der auf dem Landtage 1872 die Verfas-

deutende Männer. Der jüngste ist als Advocat und Senator 1850 in Waren gestorben. Eine Schwester war unverheirathet[1]).

Aus seinen Jugendjahren ist nur bekannt, was er in der kurzen Selbstbiographie bei Koppe (Jetztlebendes gelehrtes Mecklenburg. Rost. und Leipzig 1783, S. 22—25) mittheilt. Von dem Vater sagt er mit liebender Anerkennung, dass der Einfluss desselben leitend und bestimmend für ihn gewesen sei, „diesem würdigen Greise dankt er alle Bildung seines Geistes und Herzens. Früh lernte er durch ihn das Christenthum zugleich kennen und empfinden," er rühmt ihm nach, dass er „seinem Geiste und seinen Studien eine solche Richtung gab, dass er den Fanatismus, wobei der Verstand schüchtern, und die Speculation, wobei das Herz kalt wird, hasste." Von dem Vater und einem Hauslehrer vorgebildet kam er auf die lateinische Schule zu Neubrandenburg unter Magister Dankert, 1763 kam er nach Berlin auf das Joachimthalsche Gymnasium. Nach zweijährigem Aufenthalte, der anregend und bildend für ihn war und seine poetischen Anlagen weckte, ging er nach Halle, um Theologie zu studiren 1765—1768. Hier wirkte damals Semler, und wenn in jener Biographie bei Koppe dieser nicht genannt wird, sondern Brückner nur der Wolf-Baumgartenschen Philosophie gedenkt, „die ihm aber nachher immer weniger Genüge that," so muss man bedenken, dass Koppe sein Werk dem regierenden Herzoge Friedrich, der sehr fromm war, widmete. Die Widmung enthält bezeichnende Worte: „O dass dieses Glück mir würde, dass der Beste der Fürsten, gross und herrlich, wie einst Trajan der Vielgeliebte, mich Seines Fürstlichen Beifalls, den keine Schätze der Welt aufzuwiegen vermögen, huldreichst würdigte!" Es musste also im Texte auf den Pietismus des

---

sungsvorlagen der Regierung Namens der Landschaft als unannehmbar zurückwies, ist der älteste Sohn desselben.

1) Der Oberkirchenrath Brückner in Berlin gehört nicht zu dieser Familie. —

Herzogs Rücksicht genommen werden, und der anstössige Name des Rationalisten Semler ward vermieden. Es ist aber nicht anzunehmen, dass dieser Mann ohne Einfluss auf Brückner geblieben. — Er erwähnt auch, dass er „eine Furchtsamkeit, die ihm bei öffentlichen Vorträgen nachtheilig gewesen wäre" durch oratorische Uebungen in Halle und während eines Aufenthaltes bei einem Prediger Plakotomus zu Stötterlingen im Halberstädtischen bekämpft habe.

Hauslehrer ist er nicht oder nur kurze Zeit gewesen, schon im zweiten Jahre nach der Rückkehr von der Universität 1770 ist er Assistent bei einem Prediger Asmis in Wesenberg und wird 1771 in Gross-Vielen zum Prediger gewählt. Bei ihm ist zuerst in dieser Gemeinde die Wahl des Predigers erwiesen. Die Pfarre Gross-Vielen, (eine Meile von der kleinen Stadt Penzlin) ist adlichen Patronats, jeder der drei Patrone, die Herrn von Oertzen-Gross-Vielen, von Zieten-Zahren und von Gundlach-Mollensdorf präsentirten einen Candidaten, Herr v. Zieten Brückner. Nachdem vorher drei Probepredigten gehalten waren, folgten drei Wahlpredigten und unmittelbar darauf ward abgestimmt. Aus Gross-Vielen und Zahren stimmten nur die Gutsherrn, denn alle Bauern waren schon gelegt, aus Mollensdorf ausser dem Gutsherrn noch fünf Bauern und der Schmied. Die übrigen Hausväter als Leibeigene hatten keine Stimme abzugeben. Von diesen neun Stimmen fielen sieben auf Brückner. Hier lernt er den 5 Jahre jüngeren J. H. Voss kennen. Dieser war damals bei dem Klosterhauptmann v. Oertzen auf Ankershagen, einem Bruder des Landraths v. Oertzen auf Gross-Vielen, Hauslehrer, um die Mittel zum Besuch der Universität erst zu erwerben. Zwischen den beiden jungen strebenden, gleichgesinnten Männern entstand sehr bald eine innige, feste Freundschaft, die ein Menschenalter hindurch bis zum Tode Brückners (1805) in gleicher Wärme und Treue bestand. Bekanntlich ging Voss schon Ostern 1772 nach Göttingen. Das Verhältniss beider ist bekannt durch die von Abraham Voss herausgegebenen Briefe von J. H. Voss, 3 Bände, Halber-

stadt, 1829“ und die dort enthaltenen Zusätze von Ernestine Voss.

Schon im Herbst 1771 hatte Brückner Dorothea Fabricius, die Tochter seines Vorgängers, geheirathet. Sie war vier Jahre älter als er. Es war damals etwas Gewöhnliches, dass der neue Prediger die Wittwe oder die Tochter des Vorgängers heirathete, man nannte das „bei der Pfarre conserviren.“ Wittwen-Kassen oder Versorgungs-Anstalten für die hinterbliebenen Familien der Geistlichen existirten damals nicht, und bei der Armuth jener Zeiten und den geringen Pfarreinkünften ist diese Art der Versorgung erklärlich. Dorothea war eine stille, sanfte, wirthschaftliche Natur und die 30jährige Ehe ist eine zufriedene, durch 6 heranwachsende Kinder, 2 Söhne, 4 Töchter, beglückte gewesen. Im Jahre 1789 nach 18jähriger Wirksamkeit in Gross-Vielen folgte Brückner einem Rufe des Herzogs von Mecklenburg-Strelitz an die Marien-Kirche[1]) in Neubrandenburg und ward 1801 zum Pastor primarius an derselben vom Herzoge Carl ernannt. Im Mai 1805 starb er im 59sten Jahre.

Das ist in knappem Rahmen der Umriss des äusseren Lebens, scheinbar eines Lebens, das in gleichem Geleise ruhig verläuft. Eines Predigers Sohn studirt Theologie und wird wieder Prediger. Dennoch ist mit Recht zu behaupten, dass Brückner in seinem Lande und in seiner Zeit eine ungewöhnliche Erscheinung gewesen. Mit guten Anlagen ausgerüstet, sorgfältig erzogen, auf zwei gelehrten Schulen, von denen die eine in der Residenz des grossen Königs, und auf einer Preussischen Universität gebildet, tritt er in der Heimath, ohne das Läuterungsfeuer des Hauslehrerlebens kennen zu lernen, frühe in das geistliche Amt, gleichzeitig aber erscheinen Gedichte von ihm im Druck, dramatische Jugend-

1) Die Angabe, dass er zum Prediger an die Kloster und St. Georgen Kirche berufen, ist falsch. Es gab damals gar keine eigenen Prediger dieser Kirche, die städtischen Patronats ist, sondern die Prediger der St. Marien Kirche, welche Fürstlichen Patronats ist, verwalteten fast ein Jahrhundert lang die Pfarre mit.

versuche anonym, die einzelnen lyrischen Sachen unter seinem Namen, und ein Bund junger Dichter in Göttingen nimmt den Mecklenburgischen Prediger mit Klopstock als „Bundesbruder“ auf. Derselbe Mann giebt eine grosse Reihe gern gehörter und gelesener Predigten heraus. Diese Doppelstellung ist das Ungewöhnliche, und sie hat damals bei den Theologen Anstoss und Bedenken erregt, und ein edler und guter Fürst — denn Herzog Friedrichs von Mecklenburg-Schwerin Regierung zählt zu den segensreichsten des Landes — sieht sich durch ein treffendes „Sinngedicht“ veranlasst, ihn wegen seines Glaubens vernehmen zu lassen, ein anderer Mecklenburgischer Fürst, der regierende Herzog von Strelitz, findet sich mit ihm auf gleicher Glaubensbasis und beruft ihn in sein Land, der Nachfolger verleiht ihm eine höhere Stelle.

Wir wollen über den Werth oder Unwerth der Dichtungen und Predigten kein Wort sagen, aber dürfen daran erinnern, dass die Entwickelung der Geistesarbeit einer Nation eine zusammenhängende, fortschreitende ist, einer Kette gleicht, dass jeder als Glied derselben an seine Stelle gehört und dort begriffen und gewürdigt werden muss. Von den Gedichten wird die „Kinder-Idyllen“ mancher mit mir in seiner Jugend gelesen und gelernt haben, da man ihnen in manchem Lesebuche begegnete. Wie er als Mann dachte und handelte, wie er seine Pflicht auffasste und wie er der an ihn herantretenden Sorge und Noth des Lebens begegnete und sich dabei bescheiden, genügsam, fest im Gottvertrauen erwies und bewährte, das zeigt am besten ein von ihm erhaltener Aufsatz, „Grübeleien“ überschrieben.

Der Kinder wegen verliess er das Land und wählte die Stadt. Mit welcher Liebe und Herzlichkeit er seinen Kindern sich widmete, sie zu freudiger Pflichterfüllung ermunterte und ihnen Heiterkeit des Gemüths empfahl, wie er zu seinen Brüdern, seiner Gemeinde und Amtsgenossen in Frieden und Vertrauen stand, erhellt überall aus dem Briefwechsel mit der Tochter. Diese war (1798—1805) Erzieherin bei den Kin-

dern einer Familie Hellwig zu Pleez, einem Gräflich von Hahn'-schen Gute bei Friedland.

Er schlägt der Tochter Bücher vor, Kampens Kinderfreund, Robinson, Noth- und Hülfsbüchlein, Gesundheits-Kalender. „Du, meine Liebe, lies fleissig in Gellerts Briefen." Weiter folgt: „Lass mich bald wieder was von Dir lesen und vernehmen. Es thut mir immer so wohl, wenn ein Brief von Dir kömmt; der wird dann in Versammlung der ganzen Gemeinde gelesen; auch wohl 2 bis 3 mal gelesen, wenn nicht gleich alle beisammen sind. Lebe recht wohl, liebe Seele, und Gott segne Deine Geschäfte an den Kindern, dass sie von Dir Nutzen haben auf lebenslang, und Dich segne Gott mit einem fröhlichen Herzen und Gewissen, und mit Gesundheit. Der Vater im Himmel sorgt für uns alle, und desto gewisser, wenn wir thun, was unsere Pflicht ist, und uns gewöhnen allen Eingebungen bloss sinnlicher Triebe und Leidenschaften zu entsagen. Ich umarme Dich in Gedanken, möchte wohl auf Deinem Zimmer in Deiner Lage Dich sehen, wie ich Gretchen in Falkenhagen gesehen habe, dass ich mich daran laben könnte, mir lebhaft Deine Wirthschaft vorzustellen. Mutter grüsset Dich und segnet Dich."

Später schreibt er: „dass nun Hr. Candidat Richter die Fräulein von Malzahn unterrichtet in der Religion, weisst Du ja wohl schon. Herr Pastor Schmidt aus Prillwitz war am Dienstage hier und hielt mit Richtern Conferenz ab, ob er ihm nicht einen Candidaten schaffen könnte. Es wird noch grosser Mangel an Candidaten am Ende entstehen, und man wird Pfarren zusammenschmelzen müssen, dass ein Prediger zwei verwalte." Am 18. Januar 1799 schreibt er: „heute bringt Ernst dem Herrn Conrector das Geschenk, und da wird geschmauset und angeklingt; aber da gewiss nicht auf Buonaparte's Gesundheit. Dann zerschlüge ihnen der Conrector Bouteillen und Gläser." Es ist der Conrector **Bodinus**, den **Fritz Reuter** als Conrector Aepinus in „Durchläuchtung" verewigt hat.

Als bei der Familie Hellwig eine schwere Krankheit aus-

brach, schreibt er der Tochter „dass wir Dich Alle lieben und besorgt sind um Dich, dass die Krankheit Dich nicht auch ergreife? Lass Dir vom Hofrath 'sagen, ob das Uebel wohl ansteckend ist, und wie Du Dich benehmen, ob Du auch Essig trinken und was Du thun sollst. Lebe wohl, liebe, traute, gute Tochter, es segne Dich Gott, es segne Dich, wer Gott und Tugend liebet!" Dann einige Wochen später: „also ist Mutter Hellwig wieder auf den Beinen? Und D. R. noch ernstlich krank? Du ängstige Dich nicht, wenn Du des Kranken pflegen musst, das ist Dir nicht Unehre, und in solchen Fällen dienstwillig und hülfreich sein, das ist eine edle Empfehlung, und es würde Dir und unserm Hause Ehre machen, wenn man erkennte, dass Du ihnen bei dieser Gelegenheit recht sehr nützlich gewesen. Nur werde ja nicht selbst mit krank."

Endlich sagt er der Tochter: „es freut mich in Deinen Briefen zu lesen, dass Du fleissig der Kranken und der Gesunden wartest" und ferner „wir sind auch alle nach unserer Art wohl und zufrieden; mir jetzt das Herz federleicht, denn ich bin der Terminsnoth glücklich entgangen." Vorher hatte er geklagt: „Bitte Gott, liebe Dörte, um Gesundheit für mich, dass ich wieder ein Buch schreibe und mich so ganz aus dieser Noth rette." An einer andern Stelle heisst es: „Pastor Böttcher besuchte mich neulich, nahm auch Anzeigen auf meine Gedichte mit, in Wolgast für mich zu sammeln. Noch geht meine Sammlung allmählig mit gutem Gange fort; doch will es noch nicht recht schaffen. Schon habe ich Fürsten, Herzöge und Königinnen auf der Liste." „In Berlin soll, wie es heisst, die K. Oberhofmeisterin Gräfin von Voss mit vielem Glücke für mich Subscribenten bei Hofe werben." Er meldet: „Noch habe ich keine Briefe aus Eutin. Ich habe das Letztemal dringend geschrieben, dass sie die jungen Herren alle mitbringen." Dann „habe ich Dir schon geschrieben, dass ich Briefe aus Eutin habe und Grüsse an Dich? Vossens reisen erst nach Halberstadt, Halle, Berlin und kommen erst Ende Juli hierher."

Nach der Abreise des lieben Besuchs schreibt er tröstend an sein: „liebes, gutes Dörtchen“ „Gott! ich kanns nicht sagen, was mein Herz empfand, als Dich der Wagen von dannen trug! Sey nur gefasstes Muths, uns thut's auch weh, dass wir nun so sehr einsam sind, wir haben nur Lottchen und Hanna. Alle Stuben und Zimmer sind leer und schweigen, wo vor Kurzem noch so viel Leben und Freude und fröhliches Geschwäz war. Aber dergleichen Tage werden uns schon wiederkommen. Nun gearbeitet, Gutes gewirket, das sieht Gott mit Wohlgefallen, und giebt dann auch wieder Freude. Das Arbeiten und Wirken macht ja auch nur erst tüchtig zur Freude.“ In einem Briefe vom 13. Juni 1799 steht: „Gestern kam ein Antrag aus Strelitz von Fräulein Julie von Genzkow, ob Gretchen oder Du als Kammerjungfer oder Mamsell in Dienste des Fräulein von Dewitz treten wollten, die als Hofdame bei der Erbprinzessin von Mecklenburg-Schwerin, einer Russisch Kaiserlichen Prinzessin, engagirt ist, und mit ihr künftig in Rostock residiren wird. Schneidern und Putzmachen sollte die Mamsell können, und sollte — denk einmal! — 30 Thlr. Lohn haben; weil ich nun weiss, dass Dir das Hofleben immer so reizend geschienen habe, und Du besonders gern Sklavin von einer Sklavin einer Russischen Hoheit sein möchtest, so — kämpfte ich sehr, ob ich Dich da gleich ohne Bedenken engagiren sollte; liess es aber doch sein, und schrieb es ab, weil ich bedachte, dass Pleez doch nicht eben weiter als Rostock, das Landleben bei guten Leuten doch auch wohl eben so gut als das Hofleben auszuhalten, und 50 Thlr. eben nicht weniger als 30 Thlr. sein möchten. Wenn Dir das nun aber nicht recht ist, dass ich diese Unterhandlung gleich abgerissen habe; so schreib mir nur bald, schicke allenfalls einen Boten, ich will gleich nach Strelitz schreiben. Soll ich?“ — „Selmer ist in Gefahr Pagenhofmeister zu werden; aber er sträubt sich auch gegen das Stehen im Zimmer, wenn die Pagen aufwarten.“ Als ein braver Bürger, der Seifensieder Adolf Friedrich, ein Bruder des Landschaftsmaler Caspar Friedrich (1840 als Professor

in Dresden gestorben) um die älteste Tochter, Gretchen anhielt, willigte der Vater ein, die Tochter stellte nur die Bedingung, dass Friedrich seine bisherige Tracht, die kurze Jacke ablegen solle. Charakteristisch für jene Zeiten der Leibeigenschaft in Mecklenburg ist folgende Stelle:

„Nun höre das Unheil, das mir der Düsing macht, den ich heute getraut habe. Seine vorige Frau ist erst acht Wochen todt. Nun musste er doch nothwendig Dispensation haben, in der Trauerzeit heirathen zu dürfen. Vergebens redete ich ihm zu; er wollte, ich sollte ihn so geradehin proclamiren und copuliren. Endlich musste er doch durchaus fort nach Strelitz. Da unterschreiben die Herren, dass er Dispensation haben soll; und er nimmt das Papier und geht damit fort, es war nicht unterschrieben und untersiegelt. Nun musste ich das doch erst noch einmal nach Strelitz schicken, von da es denn in seiner Form zurückkam, musste auch hier von ihm 1 Thlr. 20 Gr. einkassiren und einschicken. Nun bekomme ich gestern einen halb entrüsteten Brief von dem Landdrost von Altrock aus Staven, der sich sehr unwillig bezeigt, dass ich einen seiner Unterthanen hier ohne sein Wissen proclamiret hätte, und protestirt gegen die Copulation. Unglücklicher Weise hatte meine arme Seele daran nicht gedacht, dass ein alter Kerl, der hier so lange schon wohnt, irgendwo unterthänig sein könnte. Und der Schlingel hatte das verschwiegen. Denk Dir, der Landdrost, der sich so ausserordentlich freundlich und vertraut gegen mich hatte, Aeusserung eines weitgehenden Vertrauens gegen mich blicken liess, schreibt gar von Klage erheben und dergleichen. Ich liess den Düsing kommen, hunzte ihn gewaltig aus, und er musste gleich fort nach Staven, den Trauschein zu holen. Das war ein toller Kerl zu vertrauen! Aehnlichen Spass machte mir oder sich selbst der Schlachter Oldach. Seine Tochter heirathet einen Tischler in Schwaan. Er wollte wohl hier von der Proclamationsgebühr abkommen, und liess sich von mir einen Geburtsschein für seine Tochter geben, ohne von der Heirath was zu sagen. Aber das half ihm nichts;

der Präpositus in Schwaan wollte sie darauf nicht copuliren. Nun hat man nach vielem Bitten und Quängeln endlich Dispensation aus Strelitz holen müssen; und da man dachte 1 Thlr. zu sparen, kostete es ihnen jetzt an 9 Thlr." Die damaligen Sitten zeichnet folgende Stelle, am 8. Februar 1804 schreibt er: „will Dir vor allen Dingen erzählen, dass die gute Frau Geheimräthin von Altrock todt ist. Sie starb vorige Woche und ist Sonntag Nachmittag auf dem kleinen Kirchhofe begraben worden. Das war ein jämmerlicher Ehrengang in unaufhörlichem Regen! Nach vollendeter Todtenfeier gingen wir alle in Procession auf's Rathhaus, allwo auf dem Rittersaale stattlich geschmauset ward. Alle Grossen der Stadt beinahe waren gegenwärtig; mich erfreuten besonders Sardellen, deren ich aber nur Eine bekam und Krametsvögel, wovon ich auch nur Einen erhaschte, und Hasenbraten, Champagner und Burgunder. Also ist die gute Dame aus unserer Mitte weg. Noch den Abend vor ihrem Tode besuchte ich die Selige, und hatte mit ihr fromme Gespräche. Sie war gefasst auf ihr Ende. Jedes mal wenn ich da kam, und den Herrn Landdrost antraf, that dieser gar sehr gnädig gegen mich, erzählte mir u. s. w." Während oft und vielfach des besten Vernehmens und der Freundschaft mit den Amtsgenossen, Kortüm, Alban, Boll gedacht wird und die Freunde Conrector Barkow, die Pastoren Storch und Sponholz genannt werden, findet sich nur eine Stelle, die auf sein Verhältniss mit dem Superintendent Masch zu Neu-Strelitz einiges Licht wirft. Bei Gelegenheit einer Wahl schreibt er: „ich hatte den Superintendent Masch eingeladen bei mir abzutreten, ich wollte ihn gern auf's Beste aufnehmen." Er schreibt mir's aber ab, und schreibt mit derselben Post an Alban: „Ich bin um Herberge besorgt; in dieser Besorgniss wende ich mich an Sie etc. etc." Saubere Säule der Kirche Christi! Doch mir ist's im Grunde herzlich lieb; ich werde statt dessen den freundlichen Candidat Wolf hier haben." Masch war schon 1789 gegen Brückner's Berufung gewesen. Der Herzog Adolf Friederich äusserte in der Zeit gegen Brückner's Bruder, seinen Arzt: „man verdächtigt Ihren

Bruder seines Glaubens wegen bei mir, kann ich ein Glaubensbekenntniss von ihm lesen?“ Brückner muss nun dem Herzoge ein Glaubensbekenntniss einreichen. Nach einigen Tagen findet der Arzt den Fürsten bei der Lectüre desselben ernst und nachdenklich, er äussert: „das glaube ich selbst.“ Die Berufung erfolgte. Masch hat dies wohl nicht vergessen können. Nach seiner Ernennung zum Pastor primarius musste er vor dem damaligen Herzoge Carl, dem Vater der Königin Luise, in Hohenzieritz predigen. Er schreibt darüber an die Tochter (14. Sept. 1802).

„Am Sonnabend um 2 Uhr fuhr ich ab nach Prillwitz. Ich hatte ein eigenhändig Schreiben vom Herzog bekommen; darauf schickte ich Dienstags durch einen Boten Antwort, und bekam abermals ein solches Schreiben, das sehr freundlich abgefasst war. Dies musste mir ja Muth machen. Ich hatte mir neue Schuhe, die recht weit und geräumig waren, machen lassen, um allermeist viel auf die dürren Beine ziehen zu können, und das ging gut; die Hinterfüsse haben mir gar nicht in Schuh und Strumpf gefroren. Auch musste ein neuer Hut angeschafft werden; der aber äusserst schlecht ist; ich kann ihn auch wohl nicht behalten. Tantchen hatte unendlich viel in den Koffer zu packen.

Am Sonntage wachte ich heiter und fröhlich auf, und befand mich den ganzen Tag gut, ohne die mindeste Beschwerde. Um 8 Uhr predigte ich erst in Prillwitz, und Pastor Schmidt blieb im Hause; ich verrichtete in der Kirche alles, und taufte auch ein Kind.

Um 10 fuhren wir nach Hohenzieritz und da war es nun ungewiss, ob ich in der Kirche oder auf dem Schlosse im Saal, wie Herr Pastor Boll, würde predigen müssen. Um 11 wurden wir angesagt, auf's Schloss zu kommen. Mit krausem Kragen gerüstet wanderte ich also hinauf, ward sehr gnädig empfangen. Man bot mir gleich ein Glas Malaga, welches ich aber bis nachher verbat, und bald ging es nun auf den Saal. Da stand in der einen Ecke ein grosser Tisch bedeckt, mit einem Pulte; das war meine Kanzel. Doch stand

ich nicht auf dem Tische, sondern hinter demselben. Gegen mir über reihten sich der Hof und seine Gäste auf Stühlen, es waren viele Fremde da, unter andern der Herr Landrath v. Oertzen auf Gr. Vielen. Rechter Hand tiefer im Saal hinab setzten sich alle Hofbedienten und sonst noch Andere. Ich las statt eines Gesangs einige Verse erst, und so auch nach Schluss der Predigt. Weil ich keine schicklichen Verse im Gesangbuche finden konnte, hatte ich diese selbst gemacht. Die Predigt ging mir gut von statten, und man that mir nachher mit Lobsagungen was rechts zu Gute. Wo ich Herrn Pastor Schmidt glauben kann, so hatte ich viel Beifall gefunden, oder besser zu sagen, das Wort hatte in den Herzen gewirkt. Besonders tractirte mich der Herr Landrath von Oertzen mit viel schmeichelhaften Worten. Der Herzog dankte mir gleich sehr gnädig, wie gewöhnlich.

Nun währte es noch bis über 2 Uhr, ehe man zur Tafel ging. Ich war mit Schmidt wieder zum Schulmeister gegangen und hatte krausen Kragen und Chorrock abgelegt. Indess langte auch die Landräthin von Oertzen an, sammt 3 ihrer Töchter, die ich alle schwerlich gekannt hätte. Dass wacker geschmauset und gut getrunken ward, und dass mirs recht wohl schmeckte, kannst Du denken. Um 5 Uhr beurlaubte ich mich; fuhr erst nach Prillwitz, P. Schmidt bleibt immer bis 11 Uhr in der Nacht da; um halb 7 Uhr reisete ich von Prillwitz ab, und war bei den Meinen, als eben Herr Bahz trommelte."

Wie er dachte und handelte, wenn es Menschenhülfe galt, zeigen folgende Stellen: „Habe ich Dir schon geschrieben, was ich für den jungen Juden Moritz gethan habe? Der nämlich gern studiren will, für den Voss nach Berlin zu schreiben versprach. Ich schrieb seinetwegen an den Probst Teller in Berlin, beschrieb ihm den guten Jüngling und bat ihn, sein Ansehen bei den dortigen Juden anzuwenden, und ihm eine Station zu verschaffen. Ich bekam endlich erwünschte Antwort, und Moritz sollte so bald als möglich nach Berlin kommen. Des jungen Menschen Freude war unbeschreiblich. Er

eilte gleich mit der ersten Post fort. Da hat ihn der Banquier Friedländer bei seinem Bruder, dem Doctor Friedländer, angeholfen; mit dessen Sohne soll er alle dessen Unterrichtsstunden mithalten und dann mit selbigen alle Lectionen repetiren. Mit grosser Freude kam er wieder hier, mir sein Glück zu verkünden. Um 4 Wochen geht er nun hin nach Berlin, in diese Stelle einzutreten.“ Boll hat später sich des jungen Menschen noch angenommen. Den 25. Sept. 1802 schreibt er: „Heute habe ich ein schweres Päckchen, 30 Thlr. 9 Gr. Pr. Cr. Collectengeld für die Stadt Greiz im Vogtlande selbst nach der Post getragen; ich hatte Keinen zu Hause, wollte es auch keinem Andern anvertrauen.“ Die Vorgänge der Natur entgehen seiner Beobachtung nicht, er ermahnt die Tochter, „vergiss die Mondfinsterniss nicht,“ im Februar 1804 räth er ihr: morgen über 8 Tage, am Sonnabend, den 11. Februar vergiss nicht die Sonnenfinsterniss zu beachten, entweder durch Glas, das über Licht angelaufen ist, oder durch ein Kartenblatt, das mit einer Nadel durchstochen ist. Am 12. Februar 1800 klagt er über Kälte, „die Kälte ist heute und gestern ausserordentlich stark gewesen; in den weichen schönen Tagen stund mein Thermometer auf 5 oder 10; danach als wieder Schnee und Frost kam, auf 20, 22, gestern auf 30, heute Morgen auf 35 Grad (R!!). Zum Geburtstage schreibt er seiner Tochter: „gutes Kind! Gott erhalte Dich bei frohem Sinn und willigem Muth; suche Deine Ruhe und Freude immer am meisten darin, Deine Pflicht zu erfüllen und Deine Zeit und Gaben nützlich anzuwenden, denn das steht immer in unserer Gewalt, kein Mensch in der Welt lebt glücklicher, als der so an seiner Pflicht am meisten sich befriedigt und also sein Glück in sich selber hat.“

Die Zeitereignisse berührt er auffallender Weise nie, nur der (1800) durch Theuerung der Lebensmittel entstandenen Tumulte in Rostock und Güstrow wird gedacht und er bricht dabei in die eigenthümlichen Worte aus: „O gebe uns doch Gott den Frieden! Bonaparte, dachte ich, sollte uns, ehe

dies Jahrhundert aufhört, überall Ruhe und Frieden in Europa schaffen. Aber noch will es nicht gehen."

Aus den mitgetheilten Stellen geht Sinn und Handlungsweise des Mannes zur Genüge hervor, und er blieb derselbe bis zum Tode. Einen Monat vor dem Tode schreibt er noch der Tochter, am 7. April 1805, „meine Krankheit ist nicht von Bedeutung gewesen, ist jetzt, hoffe ich zu Gott, schon meist abgezogen. Etwas düsslicht bin ich heute morgen im Haupte; doch Herr Pastor Alban, der sich freundlich dazu ehegestern erbot, predigt heute für mich. Ich habe also um so eher mich erholen und meine Kraft zum Dienstag sparen und sammeln können. Gestern bin ich schon wieder auf dem Walle gewesen, und habe ich der lieblichen Frühlingsluft mich mit Wandeln erquickt. Gott gebe mir denn nun zu dieser Woche wieder muntern Geist und freudige Kraft, so wie ich den ganzen Winter hindurch meist immer bei der Arbeit gehabt habe. Mangel an Holz hat mir dies Unheil gebracht. Ich habe einige Wochen die Betkinder in einer kalten Stube unterrichtet. Da wird mir die Kälte in die Knochen und Adern gedrungen sein. Und noch bin ich in dieser Holznoth." Am 24. Mai starb er und ward auf dem kleinen Kirchhofe in der Stadt begraben.

Während seiner Lebenszeit ist, soviel mir bekannt, Brückner nicht in literarische Fehden verwickelt worden, er lebte, hierin nicht gleichend seinem streitbaren Freunde Voss, „dem wackeren Eutinischen Leuen," mit aller Welt in Frieden. „Erkenne Dich, leb mit der Welt in Frieden" lehrt uns Göthe, der Vater der Weisheit.

In unseren Tagen indess haben tadelnde und missachtende Stimmen sich vernehmen lassen und sie sind die äussere Veranlassung dieser Zeilen geworden.

Der Herr Präpositus Hermann Otto Köhler in Gr. Vielen, also ein Amtsnachfolger Brückner's, (der vierte), einer der vielen unter dem jetzigen Kirchenregiment aus Hannover nach Mecklenburg gekommenen Theologen, hat in einem

Aufsatze „Nachrichten über das Kirchspiel Gr. Vielen“ [1]) seine Ansicht und sein Urtheil niedergelegt, dem wir entgegen zu treten für Pflicht halten.

Wenn er von dem Gedicht „Adaja,“ das mich an Longfellow's Hyawatha erinnert, und von den Kinder-Idyllen sagt: „so wie diese patriarchalischen Idyllen voll Ueberschwänglichkeit und Sentimentalität sind, so sind die Kinder-Idyllen voll von Pelagianismus und abermals Sentimentalität,“ so wird jeder gleich wahrnehmen, dass der Theologe kritisirt, und wir können dies Urtheil auf sich beruhen lassen. Wenn er ferner das „Winterlied auf dem Lande“ „der Sentimentalität baar, dafür aber nach Art des von Voss angestrebten (künstlichen) Volksliedes nichts als hausbackene Prosa“ nennt, so mag er auch das thun. Wenn er aber fortfährt, dass das im Vossischen Musen-Almanach enthaltene Gedicht, Recept einen Freigeist zu machen, also lautend:

> Nimm einen klugen Kopf, lehr ihn statt Christenthum
> Mit Schwaps und Klaps ein schwergelehrt Compendium,
> Versetzt secundum artem mit dictatis,
> Vor Freud' und vor Vernunft verwarn ihn allermeist
> Und lass ihn Stauze sehen quantum satis;
> Dann detur in die Welt, signetur: starker Geist.

„Brückner fasst übel bekommen wäre, indem Herzog Friederich ihn deswegen durch den Superintendenten Kessler in Güstrow citiren und zur Rede stellen liess,“ so ist das nicht ganz richtig.

Ueber diese Verantwortung steht Folgendes fest. Boll in seiner Geschichte Mecklenburgs widmet den damaligen kirchlichen Zuständen des Landes ein interessantes, für unsere Gegenwart lehrreiches Capitel, in welchem die Heuchler, die aus dem Auslande nach Mecklenburg gekommen waren, aufgezählt werden. Nach ihm war der Denunciant der Consistorial-

---

1) Archiv für Landeskunde in den Grossherzogthümern Mecklenburg, und Revue der Landwirthschaft, 16. Jahrgang, VII und VIII Heft, 1866, p. 337—363. [Nun eingegangen.]

Fiscal Weinland, auch ein Ausländer[1]), ein Werkzeug der pietistischen Parthei, der schon den Prediger Hermes in Waren denuncirt hatte. Im „Freimüthigen Abendblatt“ (Nr. 669. Jahrgang 1831 S. 915 und 916) wird von einem gut Unterrichteten über diese Sache gesagt: „Brückner, dieser höchst achtbare Mann, der sich ehrenvoll namhaft gemacht hat unter Deutschlands homiletischen und belletristischen Schriftstellern, zog sich durch dies Epigramm, welches unser Voss in seinem Musen-Almanach für 1779 abdrucken liess, ganz unerwartet böse Händel zu. Unterm 14. Januar 1779 erhob nämlich der damalige Fiscal des Consistoriums zu Rostock, Rath Weinland, ein bekanntlich sehr bigotter Mann, darüber Klage gegen ihn, und trug auf Vorladung bei 10 Thlr. Strafe, gehörige Weisung und Condemnation in die Kosten an. Das damalige Consistorial-Collegium bestand aus den im Vaterlande als rechtgläubigen Theologen sattsam bekannten Männern, Döderlein, Kessler und Mauritii, und den beiden Rechtsgelehrten Reinhard, der Director, und Friedlieb, der jüngster Rath und Döderleins Schwiegersohn war. Der Fiscal fand als gravirend in dem Epigramm den Ausdruck Stautze (weil Stautius in Sebaldus Nothanker[2]) der Name eines Superintendenten ist, dem daselbst der hässlichste Charakter beigelegt wird), macht ihn des Socinianismus und Naturalismus verdächtig und hält solche „burleske Epigramme in Almanachen“ unter seiner, eines Predigers Würde, überlässt auch bei diesem ganz theologischen Gegenstande die Entwerfung der Interrogatorien dem hohen Collegio selbst. — Von Gerichtswegen nahm man sich jedoch sehr edel und weise. Die fiscalische Vorstellung blieb auf sich beruhen, die Ladung vor dem Consistorio ward verworfen und dafür eine auch vom Landsherrn genehmigte Besprechuug des Angeschuldigten mit seinem Superintendenten, dem Consistorialrath Kessler

1) Koppe, l. c. 2. Stück. S. 116 sagt: Der Justizrath Weinland sei 1782 nach seiner Vaterstadt Esslingen als Syndicus der dortigen Ritterschaft zurückgegangen.

2) Ein damals viel gelesener Roman von Nicolai.

zu Güstrow, beliebet. Diese erfolgte mit Zuziehung des Consistorialraths Mauritii zu Bützow am 17. März 1779. Brückner schrieb und unterschrieb das Protokoll und vertheidigte sich so männlich und stark, unter dem Anerbieten, dass, wenn irgend jemand Anstoss an seinem Epigramme nehmen sollte, er gern eine hinlängliche Erklärung in öffentlichen Blättern machen wollte gegen alle gemachte Beschuldigungen, dass die Herrn Besprecher ihm das Zeugniss eines reinen evangelischen Glaubenslehrers nicht versagen konnten, und ihm nur das seinem Stande und Amte so unschickliche und anstössige Satyrenschreiben, besonders über so wichtige theologische Dinge, nochmals recht nachdrücklich vor Augen stellten, und ihm treulich riethen, „es künftig zu unterlassen, sich nicht mehr unter die Almanachs-Dichter zu mengen, und auch besonders seine Gabe zur Poësie mehr zum wirklich Geistlichen und zur Erbauung anzuwenden."

Brückner blieb noch 10 Jahre lang unangefochten in seinem Amte und liess sich nicht abhalten, ähnliche Gedichte noch weiter zu veröffentlichen.

Leider ist das Protokoll nicht mehr zu ermitteln. Kleemann in seinem Archiv-Lexicon [1]) erwähnt dieses Verhörs, und da er das Domarchiv zu Güstrow 1816 ordnete, so konnte er etwaige Acten noch eingesehen haben. Jetzt sind, wie ich einer freundlichen mündlichen Mittheilung des Herrn Superintendent Polsdorff in Güstrow verdanke, Acten über dasselbe nicht aufzufinden.

Köhler fährt dann fort: „Man sieht, es war eine neue moderne Zeit in Gr. Vielen eingezogen, ein Mann, der sich seiner Weltbildung nicht bloss, sondern auch einer gewissen Berühmtheit bewusst war. Es kann uns nicht wundern, dass ein so geistreicher Mann das von Fabricius so sorgfältig ge-

---

1) Histor. und hauptsächlich geneolog. biograph. Archiv-Lexicon der Geistlichkeit und Kirchen in Mecklenburg etc. Zunächst ein vollständiger Syllabus Gustroviensium etc. von Fr. Joh. Christoph Cleemann. Parchim, 1819. Fol. VIII. 380. cf. p. 100. 5, 2.

führte Beichtregister nicht mehr fortsetzte, wenigstens sind keine Blätter von ihm gesammelt worden. Auch von der amtlichen Correspondenz ist so gut wie nichts aufbewahrt worden. Alle Thätigkeit scheint auf das literarische Gebiet verwendet worden zu sein." — Hier wird Brückner der Vorwurf gemacht, dass er „die so sorgfältig geführten Beichtregister nicht mehr fortsetzte." Diese Register scheinen damals geführt zu sein, um aus den eingehenden Beichtschillingen die Aufkünfte der Pfarre festzustellen, an eine Censur dachte man dabei wohl nicht. Brückner dachte über diese Stolgebühren anders. Ich weiss von dem Sohne Brückner's, meinem hochverehrten Onkel und Erzieher, der von 1819 bis 1853 in Neddemin bei Neubrandenburg Prediger war, dass sein Vater den Beichtschilling für seine Amtsdauer abgeschafft habe, und dass er selbst hierin dem Vorgange seines Vaters gefolgt sei. Er habe einmal im ersten Jahre seines Amtes, so erzählte er mir, von der Arbeit heimkehrende Tagelöhner, von ihnen unbemerkt, unter sich klagen hören, sie gingen am Sonntage gern zum Tisch des Herrn, aber der fehlende Beichtschilling mache es ihnen unmöglich. Da habe er im Andenken seines Vaters der Gemeinde verkündet, dass bei seiner Lebenszeit diese Gebühr fortfallen solle. Dass er zahlreiche Abendmahlsgäste gehabt hat, kann ich bezeugen. — Will man keine geheime Censur und verzichtet man auf die Einkünfte, dann kann man freilich keine Beichtregister aufweisen. — Wenn von „der amtlichen Correspondenz in Gr. Vielen so gut wie nichts aufbewahrt ist," so ist das daher gekommen, dass Brückner mit den Patronen wie mit der ganzen Gemeinde in Frieden lebte und keine Processe führte, wie vor ihm und nach ihm geschehen. Muss doch der Herr Präpositus selbst eingestehen, „das Verhältniss Brückner's zu den Eingepfarrten war nach Allem, was mir bekannt ist, ein durchaus friedliches." Wenn der Patron der Mollensdorfer Kirche ihn „ultra dimidium lädirt" hatte, so trug er das geduldig, sich tröstend „dass es doch tausendmal besser sei, betrübt zu sein, als andere betrübet zu haben." Er hatte den Frieden während seiner Amtsführung erhalten, der Nachfolger ward besser gestellt.

Ueber Brückner's Predigten äussert sich Köhler (S. 356): — „ein Buch, welches sich in Mecklenburg einer ausgezeichneten Verbreitung rühmen konnte, und namentlich an den Lese-Sonntagen von den Schullehrern fast regelmässig gebraucht wurde, bis es in neuester Zeit wegen des darin enthaltenen Rationalismus verboten wurde." Dann fährt er fort, um dies Verbot, dies Setzen auf den index librorum prohibitorum zu motiviren: „Jesus Christus, welch ein Mensch" — so heisst es gleich in der ersten Advents-Predigt —[1]) „ein Mensch wie Gott! Seines Gleichen ist nie unter der Sonne gesehen worden. Ein Mensch wie Gott, voll Weisheit, Geist und Kraft, gegen den aller Menschen Witz und Arglist nichts vermag, der jeden kennt, keinen fürchtet, immer so sonnenklar Recht hat, die Weisesten beschämt und belehrt, der's allein unternimmt und trotz allem Aberglauben und blindem Eifer der Welt es ausführt, Juden und Heiden klug zu machen und eine vernünftige Religion einzuführen. Ein Mensch wie Gott, so rein und gut, voll Liebe und Geduld, voll Barmherzigkeit und Wahrheit; er ist das vollkommenste Muster eines vernünftigen und guten Menschen, sein ganzes Leben ist nichts als Wohlthun." — Wir wollen diesen Worten nichts zufügen, sie sprechen für sich. Zur Basis einer Anklage sie zu machen aber bezeichnet den Geist des Anklägers!

Das wollen wir constatiren, dass schon vor fast 100 Jahren in Mecklenburg ein Theologe so dachte und sprach, und dass dieser Theologe allgemein, von Fürst und Volk, Hoch und Niedrig, geliebt und geachtet, gern gehört und — gelesen ward.

Wenn Predigten noch nach fast 100 Jahren verboten werden müssen, so ist das schon etwas Ungewöhnliches, wenigstens bei vielen andern Predigten bedarf es eines solchen

1) Gerade diese Predigten sind: „der durchlauchtigsten Fürstin und Frau Louisa, regierenden Herzogin von Mecklenburg Schwerin" gewidmet.

Verbotes, um sie in Vergessenheit zu bringen, nicht. Uebrigens wollen drei von mir befragte Mecklenburgische Geistliche von diesem Verbot, als einem allgemeinen, nichts wissen. Im Strelitz'schen hat das Consistorium unlängst bei den Predigern Umfrage halten lassen, welche Postillen in den Gemeinden üblich seien, und die überwiegende Mehrzahl hat Brückner's Predigten genannt. Von einem Verbot ist aber nicht die Rede. So theilte mir kürzlich Präpositus Boll in Neubrandenburg mündlich mit.

Die Nachwelt wird ein gerechtes Urtheil fällen und über den Werth dieser Anklagen entscheiden.

W. Herbst in dem eben erschienenen Leben J. H. Voss (Leipzig, bei B. G. Teubner, 1872, 1. Band) bespricht (S. 50) den Einfluss Brückner's auf Voss und sagt dann zur Charakterisirung Brückner's: „des Menschen Herz zu studiren, nennt er (Br.) selbst das eine seiner Ziele, und gerade das Kindesherz lehrend und erziehend zu verstehen, es poetisch durch seine Idyllen aus einer Unschuldswelt zu verklären“ etc., dann „sein anderes Lebensziel erkennt er darin, die Religion von aller gelehrten Rüstung und steifem Putz entkleidet, in ihrer natürlichen Kraft und Schönheit darzustellen.“ „Bei dieser Entkleidung fiel freilich mehr und Grösseres ab, als steifer Putz“ (S. 51.) — Man sieht sogleich, auch hier urtheilt der kirchliche Theologe unserer Tage. Das Werk st ja auch dem „Doctor der Theologie, Oberconsistorialrath, Hof- und Domprediger“ in Berlin, Rudolf Kögel dedicirt. Von diesem Gesichtspunkte aus ist die ganze Biographie zu beurtheilen. In der Einleitung S. VII gesteht Herbst, dass er Niebuhr's Leben habe schreiben wollen, dass er sich zu Voss gewendet „nicht mit gleicher persönlicher Sympathie, ich gestehe es. Ist es also die Liebe — und diese gar als persönlichste Sinnesverwandschaft gedacht, — die nach Schleiermacher in dem Urtheil über persönliches Leben hellsehend macht, so würde mir dies unumgängliche Requisit nicht i vollem Masse eignen. Um so lieber aber möchte ich die Ge rechtigkeit und Wahrheitsliebe als die mich leitende

guten Geister anerkannt sehen etc.“ — Wir wollen Gerechtigkeit und Wahrheitsliebe ihm nicht bestreiten, nehmen aber für uns hierbei die Liebe, und zwar als persönlichste Sinnesverwandtschaft in Anspruch. Ob aber Herbst bei dem eingestandenen Mangel an Liebe das ganze Werk besser unterlassen hätte, wollen wir nicht entscheiden.

Er sagt ferner: „mit dem gesammten Rationalismus lag ihm die anthropologische Seite näher als die theologische.“ Wir können das zugestehen, sind aber der Meinung, dass es besser wäre, wenn die anthropologische Seite auch von den Theologen nicht ganz ausser Augen gesetzt werde. Dass früher Theologen Anthropologie hörten, ist bekannt.

Entschiedene Irrthümer enthält aber der folgende Satz. Herbst sagt S. 52 „Brückner war klein und fein gebaut, blass und mager, oft kränkelnd, zart besaitet und reizbar, später meist umschattet von tiefer Schwermuth. In dem schweren Dissensus zwischen Glaubensstellung und amtlicher Stellung verzehrte er seine beste Kraft.“ — Seinen auffallend hochgewachsenen Brüdern gegenüber war er der kleinere, blass, mager, wie die ganze Familie, von grossen blauen Augen, zuweilen zwar nicht ohne Anflug von Hypochondrie, gewöhnlich aber heiter, fröhlich und in Frieden mit sich, liebenswürdig im Verkehr mit Andern, ohne Spur von Reizbarkeit. Dass er von Schwermuth umschattet, und der supponirte Dissensus zwischen Amt und Ueberzeugung ihn verzehrt, ist völlig unwahr. — Obwohl unter Kränklichkeit leidend, und nicht frei von häuslichen Sorgen, — die Frau starb nach langem Leiden vor ihm, die Mittel für die Söhne, von denen der jüngste zur Universität wollte, sollten beschafft werden, — so war ihm doch in seinen letzten Jahren der Geist frisch und ungebeugt geblieben, die Arbeitslust nicht vermindert, die Heiterkeit des reinen Gemüthes unverloren, selbst der Humor über die kleinen Leiden des Lebens, über die Wahrheitliebe Maschens zu lächeln,war ihm nicht abhanden gekommen. Zum Beweise darf ich auf die mitgetheilten Stellen des Briefwechsels

verweisen. Auch leben noch Familienglieder, die ihn noch gekannt haben, und die meine Angaben bestätigen.

Der Irrthum Herbst's ist vermuthlich aus den Mittheilungen Ernestine Vossens (Briefe Band 3, S. 109 bis 111 und S. 128) entstanden. Voss hatte 1777 mit seiner jungen Frau Brückner in Gross-Vielen besucht, erst 1796 fand ein Wiedersehen in Eutin statt. Bedenkt man also, dass die Freunde nach 19 Jahren sich zuerst wiedersahen, so können diese an Keinem von Beiden spurlos vorübergegangen sein. Ernestine sagt S. 109: „Brückner war für Leib und Seele in einer gedrückten Lage," was sich lediglich auf eine bedrängte finanzielle Lage, Sorgen wegen der Erziehung der Kinder, bezieht, Sorgen, die er in seinem Aufsatz: „Grübeleien" schon vorher gesehen. Ausdrücklich aber sagt sie (S. 110): „der Genuss, den dieser Besuch gab, war auf beiden Seiten gleich gross, zumal da die Freunde sich in ihren Gesinnungen zu einander unverändert fanden. Im folgenden Jahre (1797) besuchte Voss Brückner in Neu-Brandenburg, Ernestine sagt (S. 111): „Brückner erschien uns wie ein verjüngter." Voss wiederholte den Besuch nach zwei Jahren (1799), da findet er den Freund gebeugt (S. 128,) weil die Frau dem Tode entgegen sieht. In den folgenden Jahren (1802) ging Voss aus Eutin fort nach Jena. Der Briefwechsel bestand fort. Nach Brückner's Tode hat Voss die Verbindung mit der Familie aufrecht erhalten. Ich selbst habe als Student im Herbst 1838 einige glückliche Tage bei Abraham Voss in Kreuznach verlebt.

Man darf aus diesen Mittheilungen gewiss nicht den Schluss ziehen, als sei er von tiefer Schwermuth umschattet gewesen, oder als ob der innere Dissensus ihn niedergedrückt habe. Nein, dafür fehlen alle Beweise. Der innere Frieden, die Heiterkeit des Gemüths und die Lust zur Arbeit blieben ihm bis an's Ende. Noch in dem letzten Briefe an die Tochter spricht er sich so aus. „Frisch war ihm gebliebe der Puls des inneren Lebens bis an den Tod."

Gewiss aber giebt das Gedicht des Musen-Almanachs von 1798 „das Neujahr" Zeugniss von der Denkweise und dem Charakter des Mannes.

Wer so dachte, sein Leben hindurch dem als wahr Erkannten treu und standhaft nachlebte, der ist weder als „verschollen," noch als „meist von tiefer Schwermuth umschattet" zu bezeichnen.

Nein, ein solcher Mann ist der Anerkennung und der Liebe der Nachwelt nicht unwerth, sein Andenken ist rein zu bewahren, denn „das Andenken der Guten bleibet in Ehren" sagt die Bibel.

XXVII.

Abraham der Freund Gottes.

Von

Hermann Rönsch.

Der pentateuchische Ausspruch Gen. 15, 6 LXX: *Καὶ ἐπίστευσεν Ἄβραμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην* kehrt im N. T. dreimal wieder, nämlich Gal. 3, 6. Rom. 4, 3 und Jac. 2, 23, bezüglich der Anfangsworte nur unwesentlich in der Weise verändert, dass er in der ersten Epistelstelle mit *Ἀβραὰμ ἐπίστευσεν*, in den beiden anderen mit *Ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραάμ* anhebt. Bemerkenswerth aber ist in dem dritten Citate die Hinzufügung der Worte: *καὶ φίλος θεοῦ ἐκλήθη*, welche dem Wortlaute der Genesisstelle unmittelbar und ohne jede Bemerkung angefügt sind, als wenn sie ebenfalls daraus entnommen wären. Da sie dort jedoch weder im Hebräischen noch im Griechischen bezeugt sind, so müssen wir sie für einen von Jakobus selbst herrührenden Zusatz halten. Die unbedingte Nothwendigkeit dieses Zusatzes lässt sich bezweifeln, ja in Abrede stellen, weil der darin liegende Gedanke weder auf eine vorausgegangene Deduction des

Apostels zurückweist noch auch in den nachfolgenden Versen irgendwie berücksichtigt wird. Hat daher Jakobus diese Worte nur deshalb hinzugesetzt, um das in der ATlichen Stelle Ausgesprochene näher zu erklären und durch Angabe eines augenfälligen Erweises des dem Abraham gewordenen *λογισθῆναι εἰς δικαιοσύνην* zu amplificiren, so ist doch auch in diesem Falle zu fragen, auf welcher realen Grundlage sie beruhen.

Allenfalls könnte man sich mit der Antwort zufrieden geben, dass schon im A. T. Abraham als der von Gott Geliebte und als Freund Gottes bezeichnet wird; vgl. Jes. 41, 8 LXX: *σπέρμα Ἀβραὰμ ὃν ἠγάπησα*, Vulg.: semen Abraham amici mei. 51, 2: *εἰσβλέψατε εἰς Ἀβραὰμ τὸν πατέρα ὑμῶν . . . εὐλόγησα αὐτὸν καὶ ἠγάπησα αὐτόν.* 2 Paral. 20, 7: *σπέρματι Ἀβραὰμ τῷ ἠγαπημένῳ σου*, Vulg.: semini Abraham amici tui. Dan. 3, 35 = Prec. Azar. v. 11: *Ἀβραὰμ τὸν ἠγαπημένον ὑπὸ σοῦ.* Judith 8, 22 Vulg.: pater noster Abraham . . Dei amicus effectus est. Auch in späteren Apokryphen finden sich diese Bezeichnungen; 4 Esdr. 3, 13 sq.: elegisti tibi ex his unum, cui nomen erat Abraham, et dilexisti eum. — Parv. Genes. c. 19 (cf. c. 30): Inventus est [Abraham] fidelis et scriptus est amicus Dei in tabulis caeli [im griechischen Texte etwa: *εὑρέθη πιστὸς καὶ γέγραπται φίλος θεοῦ ἐν ταῖς πλαξὶ τοῦ οὐρανοῦ*]. Ebenso bei verschiedenen Kirchenschriftstellern, z. B. bei Clemens von Rom in den kürzlich von Herrn Dr. Hilgenfeld[1]) angeführten Stellen, Ep. I. c. 10: *Ἀβραὰμ ὁ φίλος προσαγορευθείς.* c. 17.: *φίλος προσηγορεύθη τοῦ θεοῦ*; — bei Pseudo-Tertullian adv. Judaeos 2: Abraham amicus Dei deputatus est. — Ohne Zweifel deutet das häufige Vorkommen dieser Benennungen darauf hin, dass sie im Alterthum feststehende und stereotype waren, die man fast ausschliesslich nur auf Abraham anwendete. In ähnlicher Weise, wie Henoch *Schreiber der Gerechtigkeit* (Buch Henoch 12, 4. 15, 1; vgl. Jubiläenb. Cap. 4) und Noah *Herold der Gerechtigkeit* (2 Petr. 2, 5; vgl.

1) Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1873, 1. Heft. S. 28.

Jubil. Cap. 7) genannt zu werden pflegte, haftete — nur mit noch grösserer Zähigkeit — an der Person des Abraham der Beiname Freund Gottes, wofür auch die Thatsache spricht, dass derselbe Patriarch noch heutigen Tages bei den Abkömmlingen Ismael's ganz allgemein so genannt wird.[1])

Allein gerade diese so viele Jahrhunderte hindurch verfolgbare Stereotypität fordert, da sie nicht zufällig sich gestaltet haben kann, uns dazu auf, ihrem Entstehungsgrunde nachzuforschen. Und was könnte da näher liegen, als der Gedanke an einen etymologischen? Wie ein solcher gewiss schon dafür anzunehmen ist, dass Abraham von den Juden mit Vorliebe *unser Vater*[2]) benannt zu werden pflegte, insofern die erste Silbe seines Namens an אָב = πατήρ erinnerte (Jes. 51, 2. Judith 8, 22. Mt. 3, 9. Luc. 1, 73. 3, 8. 16, 24. Jo. 8, 39. 53. 56. Act. 7, 2. Rom. 4, 1. 11. 12. Jac. 2, 21), ebenso liesse sich in Bezug auf die hier in Betracht kommende anderweitige Zubenennung desselben die Möglichkeit denken, dass sie aus dem Namen selbst hervorgegangen sei. Es ist daher nöthig, die verschiedenen Namensdeutungen, welche uns überliefert worden sind, in der Kürze vorzuführen:

1) Unstreitig die gewaltsamste ist die auf עִבְרִי hinausgehende (Gen. 14, 13) bei Origenes: *Περάτης ἑρμηνεύεται Ἄβραμ*,

1) Weil *Biblische Legenden der Muselmänner.* Aus arabischen Quellen zusammengetragen . . . Frankf. a. M. 1845. S. 74: In diesem Augenblicke [als Abraham auf Nimrod's Befehl durch eine Wurfmaschine ins Feuer geschleudert werden sollte] rief der Himmel mit seinen Engeln und die Erde mit allem darauf Geschaffenen einstimmig aus: Gott Abraham's! *Dein Freund,* der allein Dich auf der Erde anbetet, wird ins Feuer geworfen; erlaube mir, ihn zu retten! — S. 93 [Ismail sagte]: Es war mein Vater Abraham, der *Freund Gottes* . . . S. 99: Hebron ward Kariat-*Abraham* (Abrahamsstadt) oder auch Chalil (*Freund*) genannt und ist unter diesem Namen noch jetzt bekannt. — S. 239: Salomon hörte, wie Jemand betete: Mein Gott, der du Abraham zum *Freunde* erkoren . . .

2) In dem Gebete des Herrn war schon aus diesem Grunde, um jedes Missverständniss fern zu halten, die Erklärung der Anrede *Πάτερ ἡμῶν* durch Hinzufügung von *ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* unerlässlich.



ἐπειδὴ ἀπὸ τῆς Χαλδαίων χώρας διαπεράσας τὴν Μεσοποταμίαν ἦλθεν εἰς τὰ μέρη τοῦ Χαναάν, und bei Eusebius Praep. evang. IX. 18: Artapanus sagt in seiner jüdischen Geschichte, die Juden werden Hermiuth genannt, was auf Griechisch Ἰουδαῖοι heisse, *Hebräer* aber hiessen sie von *Abraham* . . . Vgl. Onomast. sacr. ed. *Lagarde* I. (Gotting. 1870) p. 185, 94: Ἀβραάμ . . περατικός.

2) Die ältere Form Ἄβραμ ist von Philo durch πατὴρ μετέωρος (de Gigantib. p. 227. de Abraham. p. 283) und durch pater excelsus (Onom. p. 2, 28), anderwärts auch durch πατὴρ ὑψηλός (Onom. 177, 75 sq.) oder πατὴρ ὑψίστου (Onom. 177, 76. 185, 88. 95) übersetzt, mithin auf das hebräische רָם zurückgeführt worden.

3) Für die nachmalige Form Ἀβραάμ findet sich in Gen. 17, 4 die authentische Interpretation πατὴρ πλήθους ἐθνῶν, verkürzt Onom. 177, 77 πατὴρ ἐθνῶν, nach Massgabe der Ableitung von רָהָם, das im Arabischen *Menge* bedeutet. Dazu hat Hieronymus Quaest. Hebr. in Genes. ed *Lagarde* p. 26 sq. bemerkt: Dicebatur primum Abram, quod interpretatur pater excelsus, et postea vocatus est Abraham, quod transfertur pater multarum: nam quod sequitur *gentium*, non habetur in nomine, sed subauditur.

4) Noch durch ein nach אב eingeschaltetes רב = *magnus* erweitert, wie es scheint, hat sich der Siracide 44, 19 dieselbe Ableitung gedacht: Ἀβραὰμ μέγας πατὴρ πλήθους ἐθνῶν; cf. Hug. Grot. ad h. loc.

5) Die weitere Erklärung Onom. 185, 95: πατὴρ βλεπτός lässt jedenfalls רָאָה und ein angehängtes Mem voraussetzen.

6) Bei den übrigen im Philonisch-Hieronymianischen Namenbuche ersichtlichen Auslegungen: Abraham pater videns populum (Onom. 3, 3. 60, 8. 73, 23. 81, 9), pater videns [videntis 72, 13] multitudinem (76, 2. 14. 77, 25) ist wahrscheinlich ebenfalls das Verbum רָאָה nebst einem darauf folgenden הָם (Ezech. 7, 11) zu Grunde gelegt.

7) Bei Philo selbst de Abrah. p. 283 kommt ausserdem die

Interpretation: Ἀβραάμ πατὴρ ἐκλεκτὸς ἠχοῦς vor, welche auf בַּר = ἐκλεκτός und הָם (oder הָמוֹן) zurückzugehen scheint. In Onom. 177, 77 ist sie zu πατὴρ ἐκλεκτός verkürzt.

8) Das andere בַּר = υἱός (Dan. 3, 26. 5, 24. 7, 13) wurde herbeigezogen behufs der Gewinnung der Auslegung: Ἀβραάμ.. πατὴρ υἱοῦ (Onom. 185, 88) und πατὴρ υἱῶν (185, 94).

9) Durch Substituirung des in dieser Bedeutung ungebräuchlichen Singularis רַחַם = *misericordia* für רחם erlangte man die weitere Erklärung: Ἀβραάμ πατὴρ οἰκτιρμῶν (Onom. 172, 49). Auf sie deutet vielleicht auch der Hilferuf in der neutestamentlichen Parabel Luc. 16, 24 hin: Πάτερ Ἀβραάμ, ἐλέησόν με = אָב אַבְרָהָם רַחֲמֵנִי, in welchem Substantiv und Verbum sich betrachten liessen als eine durch die volksthümliche Ableitung des dazwischen stehenden Namens veranlasste Ausdrucksweise.

10) Wir kommen nunmehr zu derjenigen Deutung, von der wir glauben, dass sie uns die Erreichung unseres Zieles ermöglicht. Bei den sämmtlichen bisher erwähnten Erklärungen wurde אָב auf Abraham selbst bezogen. Aber würde es sich nicht auch auf Gott beziehen lassen? Wohl wissen wir, dass Gott im A. T. selten Vater genannt wird. Aber gleichwohl geschieht es, vgl. Deut. 32, 6. 2 Regn. 7, 14. ψ. 67 (68), 6. 88 (89), 27. Jes. 63, 16. 64, 8. Jerem. 3, 4. 19. 31, 9. Mal. 1, 6. 2, 10. Sap. 14, 3. Sirac. 23, 1. Auch bei manchen Eigennamen, die mit אב oder אבי zusammengesetzt sind, scheint man unter Vater *Gott* verstanden zu haben, wofür wir wenigstens Einen Beleg aus dem Philonischen Namenbuche anführen können, Onom. 37, 21: *Abiezri* Dei mei auxilium, wo אב geradezu mit *Deus* identificirt ist. Es würde daher in Betreff des Namens Ἀβραάμ die Füglichkeit vorhanden sein, seinen ersten Bestandtheil auf Gott zu beziehen. Was den zweiten anlangt, so zeigt die oben unter Nr. 9 vorgeführte Auslegung, dass man kein Bedenken getragen hat, רחם mit רחם auf gleiche Stufe zu stellen. Das letztere Verbum nun heisst, wie bekannt, im Piel gewöhnlich *misereri*, ἐλεεῖν, jedoch

nicht immer; denn in 3 Stellen haben es die Siebenzig durch ἀγαπᾶν wiedergegeben, Prov. 28, 13: ὁ δὲ ἐξηγούμενος ἐλέγχους ἀγαπηθήσεται. Jes. 60, 10: διὰ ἔλεον ἠγάπησά σε. Sach. 10, 6: κατοικιῶ αὐτούς, ὅτι ἠγάπησα αὐτούς. Ingleichen steht für οἰκτίρμων οἰκτηρήσει Judic. 5, 30, wo רחם in derselben Conjugation erscheint, im cod. Alex. φιλιάζων φίλοις. Aber in unserem Falle werden wir uns durch die Form des 2. Namenstheiles veranlasst sehen, bei Kal stehen zu bleiben, und für dieses ist ebenfalls die Bedeutung ἀγαπᾶν bezeugt in der Stelle ψ 17 (18), 2: אֶרְחָמְךָ. LXX: ἠγάπησά σε.[1]).

Nachdem wir somit über die Begriffe, welche den zwei Worten, aus denen der Name Abraham zusammengesetzt ist, beizulegen sein dürften, ins Klare gekommen sind, erübrigt noch die Frage nach dem Verhältnisse, in welchem sie zu einander stehen. Es wird erlaubt sein, das zweite Wort als ein Verbum aufzufassen. Dazu berechtigt uns der Sprachgebrauch der Hebräer, nach dem sie Eigennamen mit Hilfe eines Zeitwortes nicht blos so, dass dieses, gewöhnlich in der Futuralform, vorangestellt wurde, sondern auch durch dessen Nachstellung in Präsensform bildeten. Den mehrfach erwähnten Onomasticis sacris entnehmen wir folgende Beispiele aus alexandrinischen Kreisen, p. 189, 10: Γεργεσαῖοι παροικίαν ἐκβεβληκότες. 6, 24: *Gergesaeus* colonum eiciens. 181, 69 = 193, 19: Ἰὼβ ἀγαπητὸς κυρίου. 173, 63 sq.: Ἀμώς . . λαὸν ἀποσπῶν. 51, 20 sq.: *Amos* . . populum avellens. 170,

1) Man bittet davon Kenntniss zu nehmen, dass schon von dem Herrn Herausgeber dieser Zeitschr. im N. T. extra canonem receptum Fasc. I. zu 1 Clem. c. 10. p. 12, 9 sq. unter Anführung mehrerer beachtenswerther Zeugnisse für die Freundesbenennung des Abraham der Molon'schen Ableitung Rechnung getragen worden ist, was der Verf. dieser Erörterung erst nach deren Einsendung erfahren. Gleichwohl möge der freundliche Leser dieselbe unverändert, nur mit dieser Subnotation versehen, passiren lassen, weil sie, obschon zu derselben Ausdeutung gelangend, doch eine von der dort gegebenen [אָב רֵעַ] abweichende Ableitung in Vorschlag bringt.

5: *'Ιωϊαδα ἀοράτου γνῶσις*. 39, 7 sq.: *Ioiadahe* Domini cognitio sive ipso cognoscente. 40, 18 sq.: *Amasa* populum tollens sive levans. 41, 19 sq.: *Damascus* sanguinem bibens vel propinans. 42, 8: *Geezi* praeruptum videns. 179, 39 sq.: *Δαβὶδ . . ᾧ ἡτοίμασται τὰ ἀπόκρυφα*. 12, 14 sq.: *Achisamech* fratrem meum roborans. 13, 10: *Finees* ori parcens vel ore requievit. 60, 1 sq.: *Sofar* . . speculatorem dissipans sive speculatorem videbo. 168, 54: *'Ιελδαφ χαρὰν λάβε*. 7, 16: *Jedlaf* manum tollens . . . In der Mehrzahl dieser Ableitungen ist das Anfangswort des Namens als Object aufgefasst. Es könnte mithin nach ihrer Analogie der Name *'Αβραάμ* übersetzt werden durch: *τὸν πατέρα ἀγαπῶν*. Leitet man aber von einigen anderen der obigen Beispiele die Berechtigung her, dem Substantiv die Geltung des Subjectes zuzuschreiben, so würde man die Interpretation erhalten: *ὃν ὁ πατὴρ ἠγάπησεν*, = *τοῦ πατρὸς ἀγαπητός*, so dass also אַבְרָהָם sowohl der Bildung als auch der Bedeutung nach dem anderen Namen אֶלְדָּד, welcher nach Gesenius s. v. a. den Gott liebt bedeutet, aufs überraschendste entspräche. Wir sehen, dem Sinne nach kommen beide Auslegungen auf ein und dasselbe hinaus, beide nämlich sind der von Jakobus gebrauchten Bezeichnung *φίλος θεοῦ* völlig congruent. Auf Grund dieser, wie wir glauben, von den meisten hellenistischen Juden angenommenen und bei ihnen traditionell und volksthümlich gewordenen Etymologie, die vielleicht noch in den verwandten Dialekten eine Stütze hatte, ist es nach unserem Dafürhalten geschehen, dass die Bezeichnung des Abraham als eines Freundes Gottes eine so charakteristische Beständigkeit und Nachhaltigkeit erlangte, und Jakobus hat seinem Citate diese Benennung hinzugefügt, um anzudeuten, dass durch die ehrenvolle Abänderung des Namens Gott dem Abraham ein äusseres Zeichen des Wohlgefallens an seinem gläubigen und opfermuthigen Gehorsam gegeben hatte.

Hiermit könnten wir eigentlich diesen Erklärungsversuch schliessen. Aber nein, wir vernehmen im Geiste die Remonstrationen so Mancher gegen die ihnen gemachte Zumuthung,



für He einmal ein Cheth unbeanstandet hingehen zu lassen, und müssen deshalb das Geständniss beifügen, dass wir nicht blos eine hoffentlich alle Scrupel beseitigende Stelle aus dem Alterthume beibringen können, sondern auch erst aus dieser den Muth, mit unserer schon längst gehegten Vermuthung hervorzutreten, geschöpft haben.

Es findet sich nämlich bei Eusebius von Cäsarea über den Rhetor Apollonius aus Rhodus, Cicero's einstmaligen Lehrer, der gemeiniglich Molo [ὁ *Μόλων*] oder auch *Alabandensis* zubenannt wurde, folgender Bericht (Praep. evang. IX. 19): „Molo aber, welcher die gegen die Juden gerichtete *συσκευή* geschrieben hat, sagt, ein bei der Sündfluth übriggebliebener Mann sei mit seinen Söhnen aus Armenien hinweggegangen, als er von den Einwohnern des Landes aus seinem Besitze vertrieben ward, habe das dazwischen liegende Land durchwandert und sei in die wüste Gebirgsgegend von Syrien gekommen. Nach drei Geschlechtern aber sei Abraham geboren worden, dessen Name übersetzt Freund des Vaters laute, *ὃν δὴ μεθερμηνεύεσθαι ΠΑΤΡΟΣ ΦΙΛΟΝ*, welcher — zu einem Weisen herangereift — die ganze Wüste bereiste; er habe darauf zwei Frauen genommen, eine einheimische und verwandte, die andere eine Aegypterin und Sklavin“ . . . .

Dass diese Auslegung, weil von einem wohlunterrichteten und denkenden Manne bezeugt, von dem sich voraussetzen lässt, er habe vor der Abfassung seiner Schrift gegen die Juden sich gründlich mit deren Geschichte und Meinungen bekannt gemacht, für richtig gehalten zu werden verdient, ist gewiss ebenso einleuchtend, als dass, ihre Richtigkeit vorausgesetzt, dieser oder jener patristischen Stelle, welche man aus dem alleinigen Grunde, weil Abraham daselbst Freund Gottes genannt sei, für eine Entlehnung aus dem Jakobusbriefe angesehen hat, die Beweiskraft nach dieser Richtung hin abgesprochen werden müsste.

Anzeigen.

Biblia sacra latina veteris testamenti Hieronymo interprete ex antiquissima auctoritate in stichos descripta. Vulgatam lectionem ex editione Clementina principe anni MDXCII et Romana ultima anni MDCCCLXI repetitam testimonium comitatur codicis Amiatini Latinorum omnium antiquissimi. Editionem instituit suasore Christ. Carolo Josia de Bunsen Theodorus Heyse, ad finem perduxit Constantinus de Tischendorf. Cum tabula. Lipsiae: F. A. Brockhaus 1873. LXXII et 991 pp.

Bei den Vorarbeiten zur Herausgabe einer Biblia tetraglotta hatte der verewigte Freiherr von Bunsen die grosse Bedeutung des Cod. Amiatinus für die Herstellung einer dem Original des Hieronymus möglichst nahe kommenden Recension der lateinischen Bibelübersetzung mit kritischem Blicke erkannt und daher beschlossen, die Textesform jenes Manuscripts neben dem revidirten Urtext, der LXX des Cod. Alex. und seiner eignen Bibelversion abdrucken zu lassen. Da nun jener Codex erst für das N. T. veröffentlicht war, das A. T. aber seines Herausgebers noch harrte, sandte Bunsen auf seine Kosten den in Handschriftenkunde für sehr erfahren geltenden Prof. Th. Heyse nach Florenz, welcher vom Juni 1857 — März 1858 den C. Amiat. auf der Laurentiana verglich, dergestalt, dass er die Abweichungen desselben auf den Rand der Frankfurter Vulg.-Ausg. von 1826 schrieb, die stichische Abtheilung aber durch Striche im Text jener Ausg. kenntlich machte. Indess Bunsen sollte die Veröffentlichung jener viersprachigen Bibel nicht mehr durchführen: im Nov. 1860 endigte der Tod sein dem Vaterlande, der Wissenschaft und allem Guten gewidmetes Leben. Die Biblia tetraglotta ist bis heute unvollendet geblieben; sie bietet ein Problem dar, dessen Lösung des Schweisses der Edeln unter den Theologen werth ist. Nur einen Bruchtheil derselben erhalten wir jetzt in der obigen Biblia sacra latina veröffentlicht, freilich aber in ganz anderer Gestalt, als ursprünglich geplant war: wir erhalten nicht den vollständigen Text des C. Amiat. mit den Abweichungen der officiellen Vulgata, sondern umgekehrt: wir erhalten den Text der edit. Clement. von 1592 mit den Lesarten jener Handschrift. Wir haben nicht in Erfahrung bringen können, aus welchen Gründen Bunsen's heilsamer Plan auf den Kopf gestellt werden musste; die theologische Wissenschaft verlangte keine neue Auflage der vulgären katholischen Kirchenbibel — denn eine solche war überflüssig, seit der trefflichste Kenner der Vulgata, der gelehrte Barnabit Carlo Vercellone 1861 in Rom eine schöne Quartausgabe veranstaltet hatte, welche alle ihre Vorgängerinnen an Correctheit weit hinter sich lässt und auch dieser neuen Ausgabe gar nicht nachsteht, — nein, sie verlangte eine ganz genaue Wiedergabe jener ehrwürdigen Handschrift, selbst mit allen ihren Fehlern. Eine derartige Reproduction des C. Amiat. hätte, wenn man mit der entsprechenden Sorgfalt verfahren wäre, sehr accurat ausfallen können, indem Prof. Heyse auf Kosten der Verlagsbuchhandlung zum zweiten Mal nach Florenz geschickt wurde und dort sehr lange verweilte, um — wie es heisst — die Handschrift wiederholt vergleichen zu können, da sich zwischen seiner frühern Collation und den unterdess von Vercellone herausgegebenen Variae lectiones nicht unbedeutende Verschiedenheiten rücksichtlich der Amiatinischen Lesarten herausgestellt hatten. Aus dem, was uns in dieser Ausgabe dargeboten wird, den Cod. Amiat. für das A. T. vollständig reconstruiren zu wollen, dürfte vergebliche Mühe sein.

Doch was bringt diese Ausgabe? Sie bringt den officiellen Vulgatatext, aber nach abgesetzten Stichen gedruckt — die man einfach hätte durch eingedruckte Striche im Text bezeichnen können, wodurch viel weisses Papier gespart und das Buch billiger geworden wäre —, mit Verbesserung der offenbaren errata in den alten Ausgaben (aber mit Zugabe einer Menge neuer Druckfehler!), mit Beibehaltung der zu zahlreichen, oft sogar falschen Interpunctionszeichen. Unter dem Text stehen die Lesarten des Amiat. und einiger anderer Codices, bis zu Ende der BB. der Kön. vielfach von einem kritischen Commentar begleitet, voll von linguistischen, archäologischen und geographischen Notizen, die nicht selten, besonders in Bezug auf Sprachliches, direct aus Vercellone's Variae lectiones, dem so vorzüglichen Werk, und den Hauptherausgebern der Opera Hieronymi, Vallarsi und Martianay, entnommen sind. Von 1. Esdra an hat, da Prof. Heyse seiner Gesundheit halber von der weitern Arbeit abstehen musste, Prof. von Tischendorf das Buch zu Ende geführt, indem er einfach die lectiones Amiatinae unter den Text setzte, Prolegomena mit Angaben über den Codex (verkürzt nach seinem N. T. Amiat. Lips. 1854) verfasste und die praefationes, capitula lectionum, breves u. a. dgl. aus der Hndschr. hinzufügte. Durch die zwei Herausgeber hat das Buch etwas Unebnes, fast Bruchstückartiges erhalten. Es ist uns aufgefallen, dass man aus den neuen Prolegomena noch nicht beurtheilen kann, aus wieviel Blättern die Hndschr. eigentlich besteht: S. IX heisst es nämlich, sie enthalte 1029 folia, von denen 796 auf das A. T., 232 auf das N. T. kämen — demnach muss wol 1 Blatt leer sein. Wir vermuthen diess, da es uns nicht möglich ist, andererseits aus dem N. T. Amiat. p. XIII aus der wunderlichen Zahlencomposition mille viginti undetriginta (sic!) etwas Sicheres zu eruiren. Zu erwähnen ist auch noch, dass nach Vercellone in dem Gedicht p. VII: Petrus Langobardorum zu lesen ist und nicht Longobardorum, was Tischendorf in beiden Büchern gegeben hat, und dass es p. XVI statt Villoison heissen muss Ammon.

Absichtlich enthalten wir uns, Allgemeines zur Kritik des vorliegenden Buches an dieser Stelle zu geben, weil wir erwarten, dass ein allgemeines Räsonnement zur Genüge von anderer Seite gegeben werden wird, wo man Recensionen schreibt so, dass man die Bücher ansieht, soweit sie sich — ohne aufgeschnitten zu werden! — ansehen lassen, und dann frisch und frei ein Urtheil fertig hat, am einfachsten und schnellsten ein paränetisches. Wir unsererseits halten uns an Einzelheiten, welche aus sich eine angemessene Beurtheilung ergeben werden. Diese Details stehen uns schon jetzt zu Gebote, weil wir das Buch nicht erst seit gestern oder ehegestern in Händen haben, sondern auf freundliche Vermittlung des Hrn. Dr. G. v. Bunsen durch die dankenswerthe Gewogenheit der Firma F. A. Brockhaus bereits seit Sept. v. Js. die Aushängebogen des gesammten Textes besitzen, welche wir bis anher zur Bearbeitung der im Cod. Amiat. reichlichst vertretenen Formen des sermo plebeius eifrigst studirten, über welches Thema eine Publication unsererseits bevorsteht.

Da im Cod. Amiat. sich die direct aus dem Hebräischen angefertigte Version der Psalmen von Hieronymus befindet, war es doch wohl rathsamer, dieselbe vollständig abzudrucken, als — wie es geschehen — nur die Abweichungen derselben von dem in der Vulg. stehenden Psalterium nach den LXX — also einer ganz andern Arbeit von unbekanntem Urheber — wiederzugeben. Diese Zusammenstellung zweier ganz verschiedener Texte in solcher Form hat etwas äusserst Verwirrendes, zumal da sie nicht sehr sorgfältig gearbeitet ist; z. B. Ps. 21, 21 solitariam] unicam, 32, 21 quia in] et in, 105, 28 victimas] sacrificia muss es jedes Mal umgekehrt heissen, und 75, 7 ist statt currus et (Am. et currus) equus sicher zu lesen: currus (Am.

et currus) et equus. Oft sind Lesarten angegeben, welche der gewöhnliche Text ebenfalls bietet, sodass man über den Unterschied zu rathen bekommt, so 1 Mach. 4, 27 contigerunt (viell. —*rant*?), 12, 17 de innovatione, 2 Mach. 5, 24 Apollonium, 8, 36 ab ipsum] bleibt unklar, ob es zu ob ipsum oder .nu ab ipso im Text gehört, beides wäre möglich; Prov. 14, 4 fortitudo; Js. 1, 31 scintilla; Jer. 17, 4: quam] qua, unersichtlich, zu welchem der beiden quam im Text es gehörig, 36, 23 in igne; Jon. 3, 6 in cinere (wol —rem?); Zach. 1, 6 add. et secundum sq. (ganz ebenso im Text), 2, 5 in gloria (wol — am?); Ez. 8, 12 dereliquit, 12, 23 et loquere, 16, 27 Palaestinarum, 29, 19 depraedabitur. — Thr. 1, 12 si et] si est, umgekehrt! — 1 Esr. 5, 14 in templo] in templum, entweder umzukehren oder zu streichen als erst zu V. 15 gehörig. — Lev. 26, 31 Anm. redigantur — hat der Cod. urbes vestras redigantur? — Gen. 24, 60 wird angegeben als stehende Schreibung * milia mit einem l, aber Ps. 143, 13 steht millibus gedruckt! — Deut. 32, 32 botrui] at alias ubique consentit vulgatae — nicht ubique, denn Apoc. 14, 18 steht acc. pl. bo*trus*. Ueberhaupt ist im Sprachlichen nicht genug Rücksicht genommen worden auf die Formen im N o v. Text. Amiat. So war Nm. 13, 31 zu berücksichtigen: murmur multus, Joh. 7, 12. Wenn Hr. H e y s e oft „infidae memoriae nimium credulus" (cf. ad Nm. 10, 13) gewesen ist, dann dürfte in Bezug auf Schreibung über den Codex mehr Dämmerung als Licht verbreitet sein.

Während gewöhnlich in den Anmerkungen die nach dem Correctorium Vaticanum von 1598 verbesserten Stellen der Clementina bezeichnet werden, unterbleibt dies an 2 Stellen; Jos. 12, 7 ist filiis, Jud. 4, 22 et dixit LA. der Ausg. von 1592; von Judith 5, 20 an werden die verbesserten Stellen, 19 an Zahl, leider gar nicht mehr erwähnt, sondern es wird sans façon corrigirt.

Bei der Behandlung der plebejischen Sprachformen des Codex wird nicht gerade übermässige Bekanntschaft mit den Eigenthümlichkeiten des Vulgärlateins verrathen, sodass mancherlei in dieser Beziehung verfehlt worden ist. Gen. 45, 20 Anm. codex mendose: desuper lectile — wer sieht nicht gleich, dass zu trennen: de superlectile, welche Form als Abl. auch Judith 15, 14 vorkommt, vgl. Lev. 8, 10 pr. m., 1 Par. 26, 27. 2 Par. 15, 18. Ez. 38, 13. — Nm. 9, 22: sive duo, ist zu trennen si veduo (vulgär für biduo). — Nm. 14, 44 ist die Conjectur temerarii für contenebrati verfehlt; letzteres Verb findet sich auch Ps. 68, 24. 104, 28 und hat ein Synonym in obtenebrati, Joel 3, 15, wo Am. intenebricati hat. — 1 Par. 4, 23 muss es heissen commoratiquae, indem quae für que häufig im Cod. gebraucht wird, z. B. 2 Par. 34, 24. Esth. 11, 9. — Ps. 126, 3 filii: merces] Am. filii mercis, nicht zu verbinden, sondern filii: mercis zu schreiben, letztere Form ist N o m i n. hier wie 2 Par. 15, 7. — Ps. 31, tit. penetentum; die Bemerkung „sic: poenitentium?" ist überflüssig, es ist wirklich = poenitentium, vgl. Ps. 43 tit. penetentiam. — Prov. 5, 4 absentium (male) — keineswegs male, denn dieselbe plebejische Form für absinthium findet sich auch Amos 5, 7 und in den ältesten Hndschr. von Lucretius und Plinius N. H. — 1 Sam. 11, 6 insiluit, recte — durchaus nicht, da das insilivit der Vulg. durch Liv. 8, 9, 9 und insilii durch Claud. in Ruf. 1, 349 völlig gesichert ist, zu vgl. ist exsilivit, Judith 14, 15 (Am.), subsilierunt Ps. 113, 4. — 3 Reg. 4, 26 currilium: vix latina —? cf. Georges WB. 6. Aufl. s. v. — Js. 43, 18 intuamini, nicht „vitiose," sondern ganz gewöhnlicher Conjugationstausch der Plebejer, cf. Cant. 6, 12 intuamur. — Eccli. 18, 8 amare, zu trennen: a mare (cf. LXX). — 2 Mach. 12, 16 ist inaenarrabiles zu corrigiren, und Vieles dgl. — Angeblich hebräische Formen wie aphaim 1 Reg. 1, 5. Anm., lachai ib. 25, 6. הקפה 2 Reg. 21, 16. bethim 4. Reg. 23, 7., das Unwort Jehova

Jud. 20, 18 und Interpretationen wie Abimelech: pater meus rex 1 Sam. 21, 1 (statt pater regis) werden in den Augen keines Hebraisten Gnade finden! Ein Ablativ „vasibus", 1 Reg. 9, 7 Anm. macht wol auf Klassicität keinen Anspruch; dürfte jedenfalls nicht zur Nachahmung zu empfehlen sein.

Sind Druckfehler schon im Text eines Profanscribenten unangenehm und störend, so sind sie es noch viel mehr im Bibeltext, dessen durchaus correcte Herstellung man — weniger vom Drucker, als vom Correctur lesenden Herausgeber — zu verlangen berechtigt ist. Wir haben zu viele errata gefunden und setzen sie alle hierher, ohne damit aber eine Garantie zu übernehmen, den Text nun gänzlich gereinigt zu haben. Es ist zu lesen im Text: Gen. 34, 23 *po*pulum (fehlt po-), 39, 3 ab eo (statt ob). Ex. 4, 4 caudam eius (st. cauda meius). 15, 13 tua (st. tuo). 24, 14 senioribus (st. son.) Lev. 7, 9 sartagine (st. sartigine), 20, 16 quae succubuerit (st. qua esucc.), 22, 25 maculata sunt (Comma dazwischen zu tilgen). Num. Ueberschr. vaiedabber (st. vaie dabber). 3 Reg. 15, 18 dicens (st. diccns). 20, 15 recensuit (st. res.) 4 Reg. 16, 6 et eiecit (st. ed). 1 Par. 6, 66 filiorum (st. fiilorum). 2 Esd. 9, 18 Iste est (st. es). Judith 5, 9 exercitus (st. excerc.) Subscr. explicit (st. expicit). Ps. 5, 11 irritaverunt (st. irit.) 44, 9 myrrha (st. mirrha). Jer. 13, 23 Aethiops (st. aeth.), 26, 23 adduxerunt (st. edd.), 27, 8 consumam (st. coms.), 31, 37 sursum (st. rursum), 34, 10 liberos (st. Jiberos), 48, 11 faecibus (st. foec.), 52, 34 statuta (st. statua). Ez. 16, 48 filiae (st. flliae), 40, 33 vigintiquinque (st. virg.), 40, 46 Dominum (st. dom.). Dan. 6, 18 allati (st. llati), 9, 3 Dominum (st. Domin m), 9, 27 desolatio (st. dosol.). Prov. 9, 7 maculam (st. —lum). Eccli. 24, 36 Euphrates (st. Ephr.) Js. 48, 8 praevaricans (st. prev.). Thren. 4, 8 Denigrata est (st. et). 1 Mach. 6, 3 depraedari (st. depred.), 6, 6 invaluerunt (st. invalerunt), 11, 22 scripsit (st. sripsit). 2 Mach. 4, 31 modestiam (fehlt mo-), 11, 3 venale (st. vaenale), 12, 27 consistentes (st. con8istentes). — In den Anmerkungen ist zu corrigiren: Tob. 8, 15 *at* illa (st. *et* illa), 11, 19 circa *eum* (st. c. cum) Sap. 18, 24 scul*pta* (st. scultpa). Eccl. 10, 29 extollere (st. extlolere), Ex. 38, 11 *et* metalli (st. te). Ez. 27, 9 Bibli (st. bibli), 11, 3 lebes (st. lebcs). Jer. 31, 37 abiciam (st. adi.). 2 Par. 36, 10 qui (st. qu). 3 Reg. 10, 22 *Movers* (st. Morus) u. s. w. — u und n sind sehr oft verwechselt, z. B. im Text: Ez. 25, 15 a*u*imo. 1 Mach. 5, 3 i*u*. 1 Par. 4, 12 *n*rbis. Esth. 2, 3 und Jer. 23, 28 q*n*i. Js. 30, 14 conterit*n*r. 34, 10 saec*n*lorum. Thr. 1, 9 pedibns. 5, 11 M*n*lieres. Zahlreiche falsche Wortbrechungen sind in den Text eingeschlichen, z. B. Js. 2, 10 maies-tatis. Jer. 22, 13 inius-titia. 2 Reg. 6, 11 Obe-dedom. 2 Reg. 8, 8 und 3 Reg. 11, 23 Ada-rezer. Esth. 10, 3 nost-ram. Job 1, 21 si-cut Eccli. 6, 34 8, 10 do-ctrinam u. s. f.

Nach dem Gegebenen, das wir noch beliebig erweitern könnten, brauchen wir über die Ausgabe nichts weiter hinzuzufügen. Es mögen uns aber noch einige Zeilen gestattet sein über den kritischen Werth des Cod. Am. für das A. T. Gewiss ist nicht zu leugnen, dass der Amiatinus die wichtigste Hndschr. für die Bibel des Hieronymus bildet; etwa ebenbürtig unter den vollständig erhaltenen Mscr. ist ihm nur der Cod. Toletanus, welcher manche Eigenthümlichkeiten mit ihm theilt — so das Fehlen des B. Baruch, das Vorhandensein der directen Hieronymianischen Psalmenversion, selbst die Nennung eines Servandus! — und der, nach der Meinung des Unterzeichneten, vor dem 8. Jahrh. geschrieben ist. Zu erwähnen ist, dass charakteristische Lesarten in beiden Codices übereinstimmen, z. B. Eccli. 3 28 das seltene Wort pravicordius — wo freilich vorliegende Ausg. parvicordius bietet, was entweder Schreibfehler im Cod. oder Druckversehen ist. Allein trotz seines Alters, seiner Vortrefflichkeit und der Ueberlieferung de

ursprünglichen LA. für viele Stellen (z. B. Prov. 27, 20 stulti, Vulg. stultitia), 2 Mach. 12, 16 infectum (Vulg. interfectorum) würde der Cod. Amiat. allein für sich durchaus nicht hinreichen, das Original des Hieron. annähernd herzustellen; dazu wäre vielmehr das Heranziehen der andern, vor der Alcuinischen Rec. geschriebenen Codices, vor allen des C. Tolet., schlechterdings nothwendig. Denn abgesehen davon, dass im Am. sehr häufig durch Nachlässigkeit des Schreibers ganze Sätze, Wortgruppen und einzelne Wörter ausgelassen werden (z. B. 2 Par. 24, 22. 28, 15. 29, 31. 34, 23. 30. 30, 5. 36, 3. Esr. 7, 19. 20. Neh. 3, 29. 7, 68. 11, 1. 12, 22. Tob. 6, 9. 8, 21. Esth. 2, 9. 8, 11. Eccli. 1, 31—32. 11, 15—16. 13, 9. Js. 30, 21. Dan. 14, 42 u. s. w.), offenbart dieser Schreiber an unzähligen Stellen eine erstaunliche Gedankenlosigkeit, welche ihn geradezu Unsinn auf das Pergament niederschreiben liess; z. B. schrieb er Eccli 1, 14 horribilis sapientia (für honorabilis), 13, 14 ex equo (für ex aequo); 19, 12 canis (für carnis), 40, 7 cor turbatus (für conturbatus); Ps. 138, 23 cognationes (für cog*ita*tiones); 2 Par. 28, 13 vestra cum valere (für vetera cumulare); Jer. 50, 16 salv*a*torem (für satorem); Ex. 36, 6 mulieribus (für muneribus); 2 Par. 11, 14 gar poster*iora* eius (!) für posteri eius u. v. dgl. Besonders in den Mach. BB. liegt ein äusserst corrupter Text vor. Vielfach hat es den Anschein, als ob stellenweise der Schreiber sich den Text dictiren liess und sich dabei verhörte, denn so werden manche Fehler am leichtesten erklärlich, z. B. in den Prov. d*i*rigetur für d*i*lig. 16, 13; expugnat*or est* für expugna*tore* 16, 32; os *suu*m für os*tiu*m 17, 19; ita error für ita *et t*error 20, 2; fuerit für fu*g*erit, 28, 17. Mitunter hat der fromme Schreiber auch anderes geschrieben, als was sein Original bot, so 2 Par. 35, 10: praeparatumque est ministerium, et steterunt sacerdotes in officio suo, er schrieb — gewiss mit Ueberlegung —: mysterium, da ihm als gutem Römischen Messpfaffen das Passahlamm an der Stelle sofort das Mysterium des Messopfers in den Sinn und in die Feder brachte! So wird es sich auch wol mit der auf der Tafel facsimilirten Stelle Gen. 3, 15 verhalten: ip*sa* conteret caput tuum, — Maria war hier so bequem, wenn auch nur implicite, anzubringen, und siehe da, sie ist hineingebracht worden! Hieronymus ist als dieser Einschmuggelei fremd anzusehen; einfach nach dem Urtext übersetzte er ips*um*, auf semen bezüglich, es andern überlassend, dies semen sich zum Femininum zu stempeln.

Es erübrigt noch folgendes über die Beschaffenheit des Am. zu bemerken. Der Cod. hat diejenigen Provv. noch nicht, welche nach den LXX in die Itala gekommen, später in die Vulg. übergingen, so 15, 5. 27. 16, 5. 17, 16. 18, 8. 22, 9 u. s. f.; dagegen hat er meistens die Titel der LXX im Eccli. (3, 6. 4, 1. 10. 12. 23. 5, 1. 8. 6, 5. 18 ff), welche in der heutigen Vulgata fehlen, und Ps. 151 aus der Itala. Die eigenthümlichen Psalmentitel, wonach das Psalterium, theilweise wenigstens, zu liturgischem Gebrauch zugerichtet erscheint (vgl. Beischr. zu Ps. 118, 9), finden sich ganz ähnlich bei Sabatier. Ps. 104, 28—36 werden die X Plagen Aegyptens durch Zahlen besonders bezeichnet, ebenso sind am Rande zu Ps. 108, 6—29 XXX maledictiones gezählt; zu den alphabetischen Gedichten Prov. 31, 10 sq. Ps. 36. 110. 111. 144 sind die Buchstaben hinzugefügt. Das HL. wird durch Beischriften — deren Ursprung wir noch nicht aufzufinden vermochten — zerlegt in eine Art von Wechselreden zwischen Christus, der Synagoge, der Kirche und der Maria Magdalena. Die Klagelieder grossen Theils, ebenso wie Jon. 2, 3 sq. Dan. 3, 1 sq., sind mit Musikzeichen von alter Hand versehen, wovon wir im Interesse der Geschichte der Musik gerne eine Probe als Facsimile der Ausgabe beigegeben gesehen hätten. Bemerkenswerth ist noch eine Bei-

schrift: zu Eccl. 2, 16 non enim erit memoria sapientis similiter ut stulti in perpetuum cet. hat ein frommer Leser die feinsinnige Bemerkung hinzugesetzt: par obitus, memoria dispar. Andere Beischriften aus späterer Zeit finden sich noch Jes. 49, 1. Jer. 23, 2. 1 Reg. 5, 6. —

Schliesslich noch ein Wort über den vermeintlichen Schreiber des Cod. Am. Aus der Unterschrift unter Levitici Capitula: *ο κυρις σερβανδος αιποιησεν*, hatte Tischendorf, Bandini's Meinung folgend, schon in seiner Ausg. des Nov T. Am. p. X, gestützt besonders auf eine Stelle der Annalen des Benedictiner-Ordens von Mabillon, wo unter dem Jahr 541 ein Abt Servandus erwähnt wird, den Schluss gezogen: „eundem pro codicis nostri auctore habere quis dubitabit?“ Der Unterzeichnete trägt Bedenken an der Autorschaft jenes Servandus, denn: einmal besagt jene Unterschrift für den Urheber des ganzen Buchs gar nichts, ist vielmehr nur anzusehen als beigesetzte Auctorität für die in Barbarenlatein, mit echter Mönchslogik verfassten, unmittelbar vorhergehenden Capitula; andererseits ist es höchst auffällig, dass diese Beischrift zur Bezeichnung eines angeblichen Schreibers nicht am Ende der ganzen Schreiberei sich findet, sondern in corrumpirtem Griechisch hingeschrieben ist da, wo gerade leerer Raum war — der schreibende Mönch brachte den Namen Servandus an beliebiger Stelle an, weil vielleicht sein Archetypon an den Namen „jenes Herrn S.“ sein Herkommen knüpfte. Wäre diese Beischrift in unserm Codex als wirklich von dem S. selbst herrührend zu betrachten, würde diesem Herkommen immer widersprechen das bedenkliche Griechisch — hätte Servandus selbst Griechisch zu schreiben sich gedrungen gefühlt, würde er diese paar Worte gewiss richtig zu schreiben gewusst haben —, und dann die Bezeichnung *ο κυρις* — Servandus selbst würde sich nicht „Herr“ betitelt haben, sondern hätte wol in einfachem Latein und mit etwas grösserer Bescheidenheit unterzeichnet: Servandus abbas scripsit. Ferner: wäre Tischendorf's Argumentation durchaus stichhaltig, so wäre auch die folgende unantastbar: Im Cod. Toletanus wird, wie wir bereits oben erwähnten, ebenfalls ein gewisser Servandus als Schreiber desselben angegeben. Nun befindet sich in den 1871 von Prof. Emil Hübner veröffentlichten Inscriptiones Hispaniae Christianae unter Nr. 47 verzeichnet die datirte Grabmals-Inschrift eines „Servandus XP famulus,“ wonach derselbe 489 gestorben ist (seine Reliquien sind bereits anno 662 geborgen, cf. ib. nr. 88. 110); ergo — schliessen wir mit Herrn von Tischendorf —: Servandus als Schreiber des Manuscripts genannt, derselbe ist Spanier, demnach zufolge eines Zeugnisses in Stein: Cod. Tolet. ist vor dem Jahr 489 geschrieben worden! . . . Wer in aller Welt wird uns das zugeben?

Nein, der Cod. Amiat. gehört entschieden einer späteren Zeit an, als dem Jahr 541 und entstammt frühestens dem 7. Jahrh., wohin die nicht zu verachtende Gregor-Tradition seinen Ursprung verlegt.

Die Veröffentlichung einer eingehenden Untersuchung über die ebenso interessante als schwierige Frage des Alters der Amiatinischen Bibel, ihres Verhältnisses zu dem Manuscript von Toledo, ihrer Classificirung in Rücksicht auf Handschriften-Familien der Hieronymianischen Version behält sich der Unterzeichnete vor für eine Zeit, wo es ihm gelungen sein wird, den Codex an Ort und Stelle genau untersuchen und mit den in vorliegender Ausgabe gegebenen Lesarten vergleichen zu können.

Carlsbad, Juni 1873.

Karl L. F. Hamann, Lic. th.
Privatgelehrter in Berlin.

F. X. Kraus: Roma sotterranea. Die römischen Katakomben. Eine Darstellung der neuesten Forschungen, mit Zugrundelegung des Werkes von Northcote und Brownlow bearbeitet. Freiburg i. Br. 1873. XXVII. und 578 S.

Zuvörderst ist rein unbegreiflich, wesshalb nicht gleich auf dem Titel Giovanni Battista de Rossi genannt ist, dessen berühmte Roma sotterranea der ganzen Darstellung durchaus zu Grunde liegt. So gut der Graf Richemond in seinem von de Rossi bevorworteten Buche (Les nouvelles études sur les catacombes Romaines, Paris, 1870) und die Herren Spencer Northcote und Brownlow in einem, von demselben de Rossi als die beste Bearbeitung seiner Veröffentlichungen bezeichneten Sammelwerke (Roma sotterranea, London, 1869) die italienische Grundschrift einem französischen und englischen Publicum zugänglich zu machen wussten, hätte Kraus es auch in Deutschland versuchen können; an einer empfehlenden Bemerkung des römischen Schulhauptes würde es bei der persönlichen Bekanntschaft des Verfassers mit ihm und seiner fast durchgängigen Abhängigkeit von de Rossi's Urtheilen nicht haben mangeln können. Einstweilen war aber die englische Roma sotterranea durch Allard ins Französische übersetzt worden (1872), und so schien es der Verlagshandlung um so angezeigter, bei einem ähnlichen Projecte zu beharren. Sie hatte dasselbe schon 1870 dem Herrn Kraus angetragen, und dieser entschloss sich nunmehr zur Bearbeitung des englischen Buches, jedoch mit dem Vorbehalte, es ganz nach den Bedürfnissen des deutschen Leserkreises umzugestalten, zugleich aus dem italienischen Originalwerke selbst zu ergänzen und zu erweitern. Die Holzschnitte sind von 55 auf 77 vermehrt und 12 Tafeln sowie 2 Charten zugegeben worden.

Der Grundmangel des vorliegenden Werkes hängt zwar mit des Verfassers confessionell bedingtem und beschränktem Gesichtskreise zusammen; aber auch zu oberflächliche Bekanntschaft mit den Resultaten der modernen historischen Kritik, zu wenig Selbstständigkeit des eigenen Urtheils gegenüber dem trotz alles Scharfsinnes doch zuweilen befangen und unkritisch genug urtheilenden de Rossi fallen auf. Schon die zahlreichen Zusätze und Verbesserungen S. 577 sq. stossen manche zuversichtliche Behauptung des Buches wieder um; und sie sind nicht die einzigen, die gemacht werden konnten. Zwar dass der Tribun Quirinus „gegen Anfang des ersten Jahrhunderts“ Märtyrer geworden sei (S. 85), dürfte als einfacher Druckfehler zu bezeichnen sein. Aber die trajanische Christenverfolgung ins Jahr 104 zu setzen (S. 46), geht doch nach den Forschungen von Mommsen, Keil, Keim und Dierauer nicht mehr an, und auch der Römerbrief ist mit 57 oder 58 (S. 39) jedenfalls zu früh gesetzt. Manchmal wünscht man auch einen durchgeführteren Parallelismus zwischen der besprochenen Bilderwelt und der vorhandenen Literatur. Wenn z. B. auf den gemalten Gläsern (S. 298) und auf den Fresken von San Ponziano (S. 467) Christus dargestellt ist, Kronen auf das Haupt von Aposteln und Märtyrern legend, so war dazu das 260—270 geschriebene, also der Zeit jener Darstellungen ungefähr gleichstehende, zweite Buch Esra anzuführen, in welchem ein jugendlicher Christus Palmen und Kronen vertheilt (II, 46. 47). Kraus aber gibt nur Auszüge aus der schon von de Rossi beigebrachten Literatur. Seine Hauptschwäche liegt freilich immer in der dogmatischen Eingenommenheit durch die Tradition. Welche Dinge weiss er doch zu erzählen von Flavius Clemens (S. 41 sq.), von der Reise des Petrus unmittelbar aus dem jerusalemischen Kerker nach Rom (S. 315), von der angeblichen Papstgruft unter dem Vatican (S. 68. 471 sq.), von der zeitweiligen Beisetzung der Apostelleiber in San Sebastiano (S. 117 sq.



461. 529 sq.), von den ungerechten Angriffen Hippolyts auf den orthodoxen Kallistus (S. 330) u. s. f. An ihm ist die „Chronologie der römischen Bischöfe“ von Lipsius, wiewohl er sie kennt, spurlos vorübergegangen. Er beruft sich dagegen (S. 68) auf den angeblich im 17. Jahrhundert in den vaticanischen Grotten aufgefundenen Grabstein des Linus, von welchem Severano erzähle (S. 308). Aber wie kann man überhaupt daran denken, den „unmittelbaren Nachfolger des Petrus“ in einem Steinsarge begraben werden zu lassen? Der von Kraus daneben gestellte Steinsarg der Petronilla, dessen Aufschrift sogar auf Petrus selbst zurückgeführt wird, verleiht jenem wahrhaftig keine grössere Dauerhaftigkeit, zumal wenn der älteste datirte Sarkophag erst in's Jahr 343 weist (S. 309). So gut wie Severano den Sarg des 2 Tim. 4, 21 erwähnten Linus gefunden hat, mache ich mich anheischig meinerseits die Grabschrift des Presbyters Johannes im lykaonischen Laodicea nachzuweisen (Corp. inscr. graec. III, 3989, d), wie denn überhaupt nur ein gewisser Grad von Leichtgläubigkeit dazu gehört, um überall die überraschendsten Entdeckungen zu machen.

Unterzeichnetem, der auf diesem Gebiete nicht Fachmann ist, hat sich gleichwohl bei mehrmaligen Wanderungen durch die Katakomben der Wunsch aufgedrängt, es möchte doch recht bald einem geschulten protestantischen Theologen Musse und Gelegenheit gegeben werden, die Rossi'schen Resultate an Ort und Stelle im Geiste einer schärferen Kritik und Methode zu verwerthen und zu ergänzen. Sicherlich würden solche Forschungen sich auch für die biblische Kritik und die Geschichte des Kanons nicht unfruchtbar erweisen. Als Beleg und Beispiel möge hier die Frage nach dem ersten Auftreten des vierten Evangeliums in Rom, soweit ihr unterirdisch beizukommen ist, eine etwas ausführlichere Erörterung finden. Wir wollen dabei den angeführten katholischen Forschern zugeben, dass die ersten Ansätze zu der Todtenstadt, welche jetzt Rom im Nordosten, Südosten und Süden umgibt, bereits in das erste Jahrhundert hinaufragen, wie denn namentlich den nach der Priscilla und Domitilla benannten Kirchhöfen, möglicher Weise auch der nach Lucina benannten Krypte, endlich auch dem Coemeterium Ostrianum ein solches Alter beigelegt wird, während die Katakomben des Prätextatus in der Mitte des zweiten, die des Kallistus gerade um die Wende des zweiten zum dritten Jahrhundert enstanden sein mögen.

Aber auch unter diesen günstigsten Voraussetzungen darf man sich keineswegs bezüglich des Alters der in solchen Coemeterien angebrachten Bilder vorschnelle Ansichten bilden, da es ja sicher vorgekommen ist, dass Gräber von Märtyrern auch noch viel später mit Decorationen geziert wurden u. s. f. Kraus selbst giebt dies z. B. bezüglich der Krypten der Caecilia und des Cornelius zu (S. 189 sq.). Aber auch die Gemälde des von Domitilla oder auch von Nereus und Achilleus benannten Kirchhofs gelten für dem Ende des ersten oder dem Anfang des zweiten Jahrhunderts angehörig, während wenigstens die von Kraus nicht erwähnte Capelle der vier Evangelisten, wie das auch schon zugestanden wurde, später ausgemalt worden sein muss, da ein von vier Evangelisten umgebener Christus vor der Kanonisirung dieser Vierzahl zu Lebzeiten des Irenäus unmöglich ist. Insofern können wir auch aus der ebendaselbst befindlichen Darstellung der Auferweckung des Lazarus keinen Schluss ziehen. Dem ältesten Theile dieses Coemeteriums gehören dagegen die Deckengemälde an, in welchen Kraus (S. 77. 235) eine Anspielung auf Joh. 15, 1 sq. finden will. Aber es liegt hier nur, wie auch sonst auf den ältesten christlichen Fresken so häufig, eine Nachbildung der aus Pompeji bekannten Decorationsmalerei vor, die sich besonders in Darstellung von Weinranken, Blumengewinden, Laubwerk u. s. w. gefiel. Die kleinen

geflügelten Genien, die sich auf den Zweigen wiegen, sprechen deutlich genug. Sie stammen, wie überhaupt unsere Engel, direct aus der heidnischen Ornamentik, während, was hier beiläufig bemerkt sein mag, weil es die Apologeten unter den Kunsthistorikern gewöhnlich nicht wissen, die alttestamentlichen Engel von Haus aus keine Flügel haben, solche nur später zuweilen annehmen, besonders in der Apokalyptik (z. B. Henoch 61, 1). Was endlich gar Pitra aus der angeblichen Clavis des Melito (Spic. Solesm. I, S. 449—458) zu Gunsten der grossen Rolle, welche die Gleichnissrede vom Weinstock in der Erinnerung des ersten Jahrhunderts gespielt habe, beibringen soll, ist dem Referenten völlig dunkel geblieben.

Mit dem guten Hirten, dem populärsten und beliebtesten Gegenstande der altchristlichen Kunst, welchen Kraus direct aus Joh. 10, 11. 14 ableiten möchte (S. 195), steht es in der That nicht besser, sondern sogar schlechter, wenn einerseits schon das alte Testament den Gedanken an die Hand giebt (S. 237), andererseits die Form selbst direct aus der heidnischen Kunst stammt, wo der gute Hirte der Katakomben seine ihm zum Verwechseln ähnliche Geschwister hat (S. 194 sq. Vgl. auch desselben Verfassers Werk „Die christliche Kunst in ihren frühesten Anfängen," 1873, S. 209 sq.). Zudem ist die gewöhnlichste Darstellung die, dass der Hirte das verlorene und wiedergefundene Schaf, zuweilen auch in directer Anlehnung an den Ἑρμῆς κριοφόρος von Tanagra, einen Widder, auf den Schultern trägt, womit die Beziehung auf Luc. 15, 5 so deutlich als möglich ausgesprochen ist. Hier hat sich also der vierte Evangelist ohne Zweifel an einen von den Synoptikern präformirten, vielleicht auch von der Kunst seiner Zeit schon vielfach dargebotenen Typus gehalten. Nicht viel anders verhält er sich, wenn er in seiner Mutter Jesu deutlich die alt- und neutestamentliche Gottesgemeinde angeredet werden lässt (jenes 2, 4, dieses 19, 26), zu jener, übrigens schon Apoc. 12, 1. 2. 5 präformirten, bei den Kirchenvätern von Clemens bis Ambrosius vorliegenden Combination der Begriffe Kirche und Maria, welche sich immer deutlicher als innerster Kern der unter dem Namen der Beterin (Orante) bekannten Katakombenfigur herausstellt (S. 262. 276).

Hat doch selbst einer der neueren Reiseführer (Gsell-Fells: Rom und Mittelitalien, II, 1871, S. 769 sq.) es bemerkenswerth gefunden, dass weder in dem ersten Niveau der Lucina-Krypta, noch in der ersten Area der Kallist-Katakomben, eine sofort zu besprechende charakteristische Ausnahme abgerechnet, irgendwelche an das vierte Evangelium erinnernde Darstellung sich findet! Wie der gute Hirte, so gehört auch Maria mit den anbetenden Weisen, gehören die klugen und die thörichten Jungfrauen, die guten und schlechten Bäume u. s. f. durchaus der synoptischen Sphäre an. Anders steht es blos mit den fünf s. g. Sacramentskrypten in der ersten Area des Kallist. Die Darstellung, welche Kraus (S. 268 sq.) von ihnen gibt, kommt an Anschaulichkeit derjenigen de Rossi's (II, S. 248 sq. 328 sq. 331 sq.) nicht gleich und wird daher im Folgenden aus letzterer ergänzt werden. Die Fresken der genannten Kammern bilden, ähnlich dem vierten Evangelium selbst, eine von Einem Geiste concipirte Reihe unter sich zusammenhängender Darstellungen; sie dienen einer mystisch-allegorischen Gedankenfolge als Illustration (Rossi, S. 246). Schon dass mit grösseren oder geringeren Abweichungen in den verschiedenen Krypten derselbe Cyklus von Darstellungen wiederkehrt, lässt auf einen verborgenen Sinn dieser Anordnung schliessen. Nichts steht im Wege, in Kallistus, dem ersten Oberbeamten dieses frühesten Gemeindekirchhofes in Rom, den Concipienten der Gemäldereihe zu erblicken. Derselbe hat dabei das bisher noch nicht hervorgetretene Johannesevangelium benutzt und dessen Composition in der Verbindung von Realbildern und



Symbolen, Allegorien, Typen sogar bis zu einem gewissen Grade nachgeahmt.

In dem ersten Cubiculum sind die symbolischen Scenen zusammengestellt und an den Wänden angebracht. Auf der rechten Seite hat sich blos der auferweckte Lazarus (Joh. 11, 43. 44) erhalten. Schon der Anklang der Worte 11, 25. 26 an 6, 54. 58 mochte dazu verhelfen, in der leiblichen Auferstehung die unmittelbare Folge des Genusses von Christi Fleisch und Blut zu sehen, weshalb auch noch auf Sarkophagen die Auferstehung des Lazarus in Verbindung mit den johanneischen Wein- und Brodspenden gebracht wird (Kraus, S. 281 sq. 315. 318.). Auf der linken Wand begegnet zunächst das Fischmahl der 7 Jünger (Joh. 21, 2. 9—13), gleich daneben der angelnde Fischer, welcher seinerseits wieder in directem Zusammenhange steht mit dem Felsen, daraus Moses das Wasser, darin der Fisch schwimmt, geschlagen hat. Hier allerdings liegt es nahe, daran zu erinnern, wie Tertullian, der um die Zeit der Entstehung unserer Bilder in Rom gewesen ist, erklärt, dass das Taufwasser de comite petra populo defluebat (de bapt. 9). Die Anspielung auf den Fischer und Felsenmann Petrus (Joh. 1, 43. 21, 3) ist klar, auch ohne dass man speciell den Moses als sein Vorbild zu fassen brauchte (so Kraus, S. 271. 299 sq. 315 sq. 319. 319. 321). Das Fischmahl aber ist offenbar ganz geeignet, den Uebergang vom einen zum andern Sacramente zu machen. Einerseits sehen die Christen das Wasser, das Element des Fisches, als den Quell ihrer geistigen Wiedergeburt an (Tert. de bapt. I. Optat. Mil. adv. Parmen. III, 2), andererseits aber wird das Bild des Fisches leicht und oft mit demjenigen des Brodes combinirt, z. B. in einem der ältesten Theile der Lucina-Krypta, wo der schwimmende Fisch einen Korb mit eucharistischem Brode und darin einen Kelch mit rothem Weine trägt, oder auf dem sehr alten Grabstein von Modena, der ein paar Fische sehen lässt, von denen jeder ein Brod im Maule führt, während fünf andere Brode in der Mitte liegen, es ihrer also im Ganzen sieben nach der Zahl der Apostel bei der Fischmahlzeit sind (Kraus, S. 217 sq.). In der That hat der Maler schon dadurch dass er den 7 Jüngern 7 Brodkörbe beigab deutlich genug angezeigt, dass er an das Wunder der Brodvermehrung, also im Sinne der alten Kirche an das Abendmahl gedacht wissen will. Es kann kein Zweifel der an Richtigkeit dieser von Rossi und Kraus gegebenen Deutung bestehen, und man muss mit der S. 278 sq. gegebenen Abfertigung Ferdinand Becker's (Die Darstellung Christi unter dem Bilde des Fisches, 1866. S. 120 sq.) und mit der S. 285 sq. Auseinandersetzung mit dem Jesuiten Victor de Buck (Etudes religieuses, historiques et literaires par les pères de la compagnie de Jésus, XIII, 2, S. 301 sq.) vollkommen einverstanden sein. Wenn auf den entsprechenden Bildern der folgenden Kammern die Zahl der Körbe variirt, so hat dies nichts zu sagen, da die Zahl Zwölf ebenso sehr an die erste, wie die Siebenzahl an die zweite Speisung erinnert, die Zahl Acht aber theils den acht Seligpreisungen entsprechen (S. 277 sq.), theils überhaupt daran erinnern mag, dass es sich hier nicht um historische Vorstellungen, sondern um freie Symbolik handelt (S. 216).

Wir wenden uns zurück zur Sacramentscapelle. Dieselbe hat den realen Taufact getrennt auf der Mittelwand dargestellt; zur Rechten ein sitzender Lehrer, lediglich mit einem Pallium, jenem Philosophen- und Ascetenmantel bekleidet, welchen Tertullian in seinem Buche de pallio als die für christliche Priester passende Kleidung bezeichnet. Das correspondirende Bild zur Linken ist zerstört. Ueber der Mittelwand schwebt im Bogen das Schiff im Sturm (Joh. 6, 19). In der Lunette über dem Bogen an der Decke steht der Dreifuss als Altartisch mit Fisch und Broden zwischen sieben, mit Brod

gefüllten Körben: eine offenbare Anspielung auf das Wunder der Brodvermehrung. Hier also haben wir das dem Taufbild entsprechende Bild der Eucharistie. In der Mittelscheibe der Decke begrüsst uns wieder der gute Hirte, in den Ecken sind Pfauen abgebildet.

Am instructivsten ist das zweite Cubiculum, welches jedem typischen Bilde sofort die reale Scene an die Seite stellt. In der Mitte der Thürwand der Fels, aus welchem rechter Seits auf des Moses Berührung die Quelle des Lebenswassers hervorsprudelt. An der linken Seitenwand wird der Fisch an der Angel vom Fischer gefangen (Joh. 21, 3—6. 11): ein ideales, auf das Element des Wassers bezügliches Bild, dem sofort die Abbildung des realen Taufactes in dem Wasser nachfolgt, welches hier vom Fischzug, in den andern Kammern vom Felsen herkommt. Wahrscheinlich hat es übrigens nur die Trennung der Wandflächen verschuldet, wenn nicht auch hier das aus dem Felsen springende Wasser für beide Scenen den Bedarf liefert. Neben dem Wasser steht der Gichtbrüchige geheilt und sein Bett auf den Schultern tragend (Joh. 5, 8. 9), so dass damit also auch das Wasser des Teiches von Bethesda, welches von der Hand des Engels bewegt aufquillt und die Kranken heilt, zum Symbol der Taufe wird (Joh. 5, 4). In der That sagt dies Tertullian (de bapt. 4 sq.) ausdrücklich, und noch Optatus fragt die Donatisten: Unde vobis angelus, qui apud vos possit fontem movere (de schism. Donat. II, 6). An diesen Tauf-Cyklus reiht sich an der Mittelwand ein ähnlicher, auf die Eucharistie bezüglicher: zuerst der Dreifuss als Altartisch für den Neugetauften, der sofort zum Genusse des Abendmahls überging; auf dem Tische das Brod (Joh. 6, 48—51) und der Fisch (Joh. 6, 9. 21, 9. 10. 13); [1]) links der consecrirende Priester wieder im blossen Pallium, rechts die Beterin. Auf die Consecration folgt das Mahl, also hier die typologische Scene, wie Christus die 7 Jünger mit Broden und Fischen bewirthet (Joh. 21, 2. 9—13); zwei Platten enthalten den Fisch, 8 Körbe das Brod. Als Seitenstück zum Altartisch folgt endlich noch das Opfer Isaaks, ein Vorbild des Opfers Christi, welches der Eucharistie zum Grunde liegt. Auf der rechten Seitenwand muss, nach der Analogie der ersten Kammer zu schliessen, die Auferweckung des Lazarus dargestellt gewesen sein; jetzt ist das Gemälde zerstört. Endlich folgt auf der linken Seite der Thürwand die Darstellung des Lehrers und der aus der Tiefe des überströmenden Brunnens schöpfenden Figur, vielleicht eine Anspielung auf Joh. 4, 13. 14. 7, 37. 38. Kraus deutet (S. 285 sq.) nach de Buck auf Jes. 55, 1, welche Stelle aber selbst wieder in den citirten Johannesworten nachklingt. Ueber den Wandbildern stehen die drei Scenen aus der Geschichte des Jonas; auf dem Schiffe der ersten Scene ein betender, im Genusse der Sacramente die Stürme verachtender Christ (Joh. 6, 19. 20). Die Decke ist in classischem Style ornamentirt; in der Mittelscheibe der gute Hirte, im Umkreise Lämmer, Genien, Pfauen, sogar Tänzerinnen.

Die dritte Kammer lässt an beiden Seitenwänden keine Bilder mehr erkennen; an der Mittelwand zwei Beterinnen in Miniatur über einem grossen Altargrabe. Die Decke ist einfach, aber weniger elegant decorirt, als die der zweiten Kammer; auch hier dominirt in der Mitte der gute Hirte, umgeben von zwei Scenen aus der Jonasgeschichte. Die zerbrochenen Seitenwände haben ursprünglich ohne Zweifel ähnliche Darstellungen aufgewiesen, wie die der folgenden Kammer. Der Boden ist mit verschiedenartigen Marmorfliesen belegt, wie zur Zeit der Severe üblich war. In der vierten Kammer ist die

1) Schon um der grossen Aehnlichkeit damit möchte ich doch auch das bei Kraus S. 232 sq. besprochene Fresko aus dem Cömeterium der Domitilla auf die Eucharistie beziehen.



alte Decke abgetragen worden. Die rechte Seitenwand zeigt den Jonas unter dem Kürbis, die linke die sieben Jünger bei Brod- und Fischmahl mit acht davorstehenden Brodkörben; in der Mitte sind blos noch zwei ornamentale Köpfe zu erkennen. In der fünften Kammer endlich sieht man rechts das Fischmahl der 7 Jünger zwischen 12 gefüllten Brodkörben, links die drei Acte der Geschichte des Jonas, wobei das Schiff mit dem Zeichen des Kreuzes geschmückt ist; die Rückwand wurde schon in alter Zeit restaurirt und mit rohen Marmorplatten bekleidet; auch die Decke ist zerstört. Zur Rechten des Eingangs steht Moses, das Wasser aus dem Felsen schlagend, zur Linken Lazarus, von Christus aus dem Grabe gerufen.

Von diesen fünf äusserst interessanten viereckigen Grabkammern liegen die drei entfernteren nicht mehr auf demselben Niveau, sie alle bilden die äusserste Grenze der ersten Area nach der Via Ardeatina zu, jenseits welcher die zweite und die dritte Area beginnen. In diesen späteren Theilen der Kallist-Katakomben sucht man aber vergeblich nach dem eucharistischen Fische, nach der apostolischen Fischmahlzeit und nach den charakteristischen Zügen der eben betrachteten Fresken. Wir haben daher ein vorwärts wie rückwärts isolirt dastehendes, plötzliches Auftauchen der johanneischen Vorstellungswelt im römischen Gemeindebewusstsein zu constatiren. Und zwar tritt die Beziehung auf das vierte Evangelium ganz besonders deutlich, wie auch de Rossi (S. 341 sq.) erkennt, in der Siebenzahl der Jünger zu Tage, welche das Fischmahl miteinander halten, und nicht minder deutlich spricht Lazarus, der hier auch noch keineswegs in der mumienhaften Gestalt erscheint, wie dann regelmässig auf den Bildern des dritten und der folgenden Jahrhunderte. — Wie ungesucht das gewonnene Resultat zu den bereits bekannten Geschicken des vierten Evangeliums in der römischen Gemeinde stimmt, braucht Kennern nicht erst gesagt zu werden.

H. Holtzmann.

O. Pfleiderer, Moral und Religion nach ihrem gegenseitigen Verhältniss geschichtlich und philosophisch erörtert. Leipzig 1872. 8. XII. 235.

Der Verfasser dieses Buches, der sich in der theologischen Welt schon durch seine Schrift über „das Wesen der Religion" einen ehrenvollen Platz gesichert hat, ist sich zwar bewusst, dass seine Arbeit „den in der starren Exclusivität ihrer Position oder Negation befangenen Parteileuten missfällt." Aber mit gutem Recht kann er die Erwartung aussprechen, dass seine Schrift „die Billigung jener auserwählten Gemeinde finde, die fest entschlossen ist, weder auf wahre christliche Frömmigkeit noch auf ächte moderne Bildung zu verzichten." Das Buch ist für die Teyler'sche theolg. Gesellschaft geschrieben, die demselben den ersten Preis zuerkannt hat, und will weder eine Geschichte noch ein System der Moral geben, sondern „nur das Verhältniss der Moral zur Religion, so weit als der Rahmen einer solchen Preisarbeit zulässt, in der Geschichte aufzeigen und aus der Idee beider entwickeln."

In dem geschichtlichen Theile, worin das Verhältniss von Moral und Religion bei den Griechen, im Judenthum und im Christenthum dargestellt wird, heben wir aus dem sehr instructiven Abschnitt, welcher die Geschichte der Moral in der christlichen Kirche übersichtlich zusammenfasst, ein paar besonders interessante Erörterungen heraus. — Bei der Darstellung der Augustin'schen Lehre von Sünde und Gnade wird als der historische und dialektische Ausgangspunct derselben „die absolute Bedeutung der Kirche als ausschliesslichen Heilsmittels" bezeichnet. „Weil nach Augustin ausserhalb der christlichen Gnadenanstalt, der Kirche, es unmöglich ist das Heil zu erlangen, darum muss derselbe folgerichtig die Sünde als eine völlige Verderb-

niss der menschlichen Natur und die innere Umbildung des der Sünde verhafteten unfreien Willens in einen zum Guten fähigen ausschliesslich als die Wirkung der göttlichen Gnade auffassen und zugleich diese göttliche Gnade unmittelbar mit der Kirche identificiren. Wenn aber Augustin dadurch, dass er das der Kirche zu Grunde liegende Heilsprincip mit der äusseren kirchlichen Erscheinung derselben verwechselte und damit materialisirte, den Grund legte für das katholische Kirchenwesen und dessen äussere Gesetzesherrschaft, so hat er dadurch, dass er die göttliche Gnade als ein dem sittlichen Thun des Christen zu Grunde liegendes schöpferisches Heilsprincip erkannte, — wobei er sich nur (allerdings auf seinen Standpuncte ganz folgerichtig) zu der Uebertreibung verstieg, den Willen der vorchristlichen Menschen für völlig unfrei zum Guten zu erklären, — die Grundlage für die evangelische Auffassung des Christenthums gegeben, die später in der Reformation zur kirchlichen Geltung gekommen." Nachdem im Weiteren hervorgehoben, wie nach der Reformation durch die Vermischung des ächt evangelischen Glaubens mit dem statutarischen Glauben, dem theoretischen Fürwahrhalten vorgeschriebener Lehrsatzungen, das religiöse Princip der evangelischen Kirche wiederum zu einer oft das sittliche Bewusstsein abstumpfenden „Rechtgläubigkeit" erstarrte, wird die Moral der Aufklärung des 18. Jahrhunderts in ihren verschiedenen Vertretern dargestellt und sehr treffend die Moral der Jesuiten als das kirchliche Pendant zu dieser weltlichen Moral bezeichnet. Denn „beiden ist gleich sehr eigen die Läugnung eines unbedingten Sittengesetzes, die Herabdrückung des sittlichen Ideals auf das Niveau der gemeinen Wirklickkeit, der erfahrungsmässigen Menschennatur, die Verwechslung endlicher Zwecke und ihrer bedingten Klugheitsregeln mit dem höchsten sittlichen Zwecke und seinen unbedingten Pflichtgeboten." Die jesuitische Moral aber, indem sie die Verherrlichung der sichtbaren Kirche zum absoluten Endzweck alles einzelnen sittlichen Handelns macht, hat dadurch „die wahre sittliche Weltordnung vollständig verrückt" und alles sittlich Gute oder Böse zu einem an sich Indifferenten gemacht, das „seine sittliche Werthung nur erhält durch seine Zweckbeziehung auf die Verherrlichung der Kirche." Was gut oder böse sei, ergiebt sich dem Jesuitismus erst aus verstandesmässiger Reflexion, welche aber nur mit relativer „Wahrscheinlichkeit" das Rechte erkennen kann. Da nun die Jesuiten mehr als alle andere Theologen das richtige Urtheil zu haben behaupten darüber, was im Sinn der Kirche gut oder böse sei, so beanspruchen sie die volle Gewissensleitung der Laien; und da dieselben zugleich das katholisch kirchliche Traditionsprincip der geschichtlichen Autorität dadurch illusorisch machen, dass sie dasselbe nur im Allgemeinen anerkennen, in jedem einzelnen Falle aber die Entscheidung den probabeln Meinungen und den Umständen anheimgeben, so ist ihre Moral und Gewissensleitung „die vollendete Immoralität im Gewande der kirchlichen Religiosität."

Der kritisch-philosophische Theil des Buchs bringt vor der thetischen Entwickelung eine Kritik der modernen Gegensätze in Moralismus, Bureaukratismus, Pietismus und Hierarchismus. Zuerst kommt der religionslose Moralismus, der das Hauptgewicht auf die Sittlichkeit des Einzelwillens legt, zur Beurtheilung. Als die erste Form desselben erscheint die an Kant sich anlehnende, welche die Freiheit des Individuums zum Princip der Moral macht. Die Kritik dieser Richtung berührt einige uns noch streitig erscheinende Puncte, auf die wir nachher zurückkommen. Völlig einverstanden aber sind wir mit den folgenden trefflichen Kritiken, deren erste, die Kritik der socialistischen Richtung, klar nachweist, dass diese Richtung mit ihrer auf das allgemeine Wohl abzielenden Gesellschaftsmoral zwar ein berechtigtes Gegengewicht gegen die Einseitigkeit des nur auf die Freiheit des

Einzelnen abzielenden Liberalismus bildet, dass ihr Princip aber, die aufgeklärte Selbstliebe oder das rechtverstandene Interesse, ein alle moralischen Verhältnisse auflösendes ist, insofern hier alle Pflichten nur Ausflüsse des partikulären Interesse des Individuums sind, also nicht über, sondern unter dem individuellen Willen stehen und nicht weiter als dessen Belieben und Vortheil mit sich bringt, Bestand haben. Ebenso wird in treffender Weise diejenige ethische Richtung charakterisirt, welche dem Einzelwillen den Gemeinwillen des Staats als die absolute Norm überordnet, der Bureaukratismus, und die Einseitigkeit desselben darin aufgezeigt, dass er an die Stelle der ewigen idealen Wahrheit und Gerechtigkeit die geschichtlich gewordene und eben desshalb mangelhafte und getrübte Organisation des sittlichen Lebens setzt. Dem Pietismus wird sein sittlicher Quietismus, seine bloss individuelle Religiosität und seine nur auf individuelle Erfolge gerichtete kleinliche Missionsthätigkeit bei voller Anerkennung seiner Lichtseiten nachgewiesen. Der Hierarchismus endlich, der ausschliesslich das kirchliche Interesse verfolgt, um eine äussere Herrschaft der Kirche aufzurichten, wird als ein Feind der lebendigen Frömmigkeit und Sittlichkeit und seine an Gottes Statt sich setzende Kirchenherrschaft als eine aus der Beraubung des Staats, der Gesellschaft, der Familie und der Schule hervorgegangene ungöttliche Weltmacht gekennzeichnet.

In seiner thetischen Entwickelung will der Hr. Vf. nachweisen, dass die Sittlichkeit in der Religion ihre Wurzel, ihr Princip hat, sofern sie ihr absolutes Gesetz nur aus der natürlichen Gottesoffenbarung im Gewissen und ihre absolute Kraft nur aus der geschichtlichen Gottesoffenbarung in der Erlösung entnehmen kann, dass aber die auf dem Grunde der Religion erwachsene Sittlichkeit zur eigenthümlichen und selbständigen Erscheinung in der Wirklichkeit des Lebens kommt, ihren eigenen Gesetzen folgt und in ihrer Selbstverwirklichung einen realen Selbstzweck verfolgt.

Zuerst wird nachzuweisen gesucht, dass die psychologische Erscheinung des Gewissens weder im Menschen, noch in der Natur, sondern in dem heiligen Willen Gottes ihre eigentliche Ursache habe, dass das Gewissen eine Offenbarung des heiligen Gotteswillens im Menschen sei. Man kann mit diesem Satze einverstanden sein, ohne die Beweisführung, durch welche derselbe erhärtet werden soll, für eine zwingende zu halten. Wir glauben, dass ein wissenschaftlicher Beweis für das Dasein Gottes wie überhaupt nicht gegeben, so auch nicht aus der Thatsache des Gewissens hergeleitet werden kann. Wenn im Gewissen dem Menschen sein eignes Geistesleben als ein Nothwendiges, als ein Gesetz erscheint, das im Gegensatz zu seiner Freiheit und aktuellen Selbstbestimmung und derselben vorausgehend als die höhere Macht über derselben sich zu erkennen gibt, so gilt das ebenso z. B. von den Denkgesetzen des Menschengeistes, und so wenig aus diesen das Dasein Gottes wissenschaftlich bewiesen werden kann, ebenso wenig aus dem im Gewissen sich kundgebenden Sittengesetz. Was in den einzelnen Fällen des sittlichen Handelns dem Ich als ein Anderes gegenübertritt, ist das durch allmälige Entwickelung, durch Erziehung und Bildung im Ich mehr oder weniger constant gewordene sittliche Bewusstsein, welches dem wirklichen, concreten Ich mit seinen individuellen und temporellen Neigungen und Stimmungen als das Höhere sich gegenüberstellt. Dass dieses Höhere der Wille Gottes sei, muss nur dem nothwendig zum Bewusstsein kommen, der mit der sittlichen auch die religiöse Anlage seines Geistes entwickelt und ausgebildet hat. Die allgemeine Verbreitung des Eides, des frommen Gelübdes, worauf der Hr. Vf. mit Recht Nachdruck legt, beweist allerdings den innigen Zusammenhang zwischen Frömmigkeit und Sittlichkeit, aber auch nicht mehr als das. Die religionslose Sittlichkeit aber möchte trotz ihres offenbar unzureichenden Gehalts

schwerlich eine so scharfe Verurtheilung verdienen, wie der Hr. Verf. über sie ausspricht. Denn dass in dem religionslosen Moralismus „die ganze persönliche Sittlichkeit, das ganze Gebiet der activen Liebe vom bürgerlichen Recht oder von der bloss negativen Anerkennung der persönlichen Freiheit Anderer absorbirt" werde, — dieser Satz steht mit vielen Thatsachen der Erfahrung im Widerspruch; es sind nicht Wenige, deren religionslose Sittlichkeit ein günstigeres Urtheil verdient. Wenn aber der Hr. Verf. sich darauf berufen wollte, dass bekanntlich die Praxis vieler Menschen besser ist als ihre Theorie, und desshalb seinen Satz nur auf die Theorie jenes Moralismus angewendet sehen möchte, — nun, so bleibt es doch mindestens zweifelhaft, ob aus dem abstracten Freiheitsprincip jenes Moralsystems die daraus in unsrem Buche gezogenen Folgerungen sich nothwendig ergeben. Der Hr. Verf. erinnert selber daran, dass diese religionslose Moral, die er hauptsächlich nach Coignet „la morale indépendante" darstellt, im Grunde nichts Anderes sei als die Moral des Kant'schen Imperativ, welche „ebenso sehr die Unbedingtheit als die Autonomie des Sittengesetzes" und dasselbe nicht als ein von aussen gegebenes, sondern als ein im Menschen selber zu suchendes behauptet. Dieser Moral aber geschähe Unrecht, wenn man ihr den Gedanken, jeder Einzelne gebe sich das Sittengesetz selber, unterlegen und daraus folgern wollte, das Individuum sei also „Herr über sein selbstgemachtes Gesetz." Denn offenbar ist es nach dieser Moral nicht das einzelne empirische Ich in seinen wechselnden Zuständen und Neigungen, sondern der allen Einzelnen gemeinsame Menschengeist, welcher sich das Sittengesetz selber giebt. Und wenn nun Coignet dieses Sittengetz näher dahin bezeichnet, dass es in der Anerkennung und Beobachtung der Freiheit bestehe und dass diese Freiheit, indem sie Recht und Pflicht des Individuums enthält, die Gleichheit aller Rechte unter den Gliedern der menschlichen Gattung und die Gegenseitigkeit aller Verpflichtungen enthalte, so ist es zwar sehr scharfsinnig, aber doch schwerlich zutreffend, wenn der Hr. Verf. daraus folgert, dass Coignet, wenn er consequent sein wolle, im Sinne des Socialismus das gleiche Recht Aller auf Alles z. B. auf Besitz, Genuss, Macht behaupten müsse. Denn die Gleichheit aller Rechte soll ja nach Coignet, wie der Hr. Verf. selber darlegt, in Bezug auf das positive Recht durch die juridische Gerechtigkeit garantirt, in Bezug auf die natürlichen Kräfte und die äusseren Bedingungen durch die persönliche Sittlichkeit, durch die active Liebe hergestellt werden.

Dass freilich die Kraft zu solcher Liebe, die sich selbstlos für fremdes Wohl hingiebt, nicht in dem abstracten Freiheitsprincip und in der darauf basirenden Achtung vor der menschlichen Persönlichkeit zu finden ist, dass dieselbe vielmehr aus der geschichtlichen Offenbarung Gottes im Christenthum geschöpft werden muss, hebt der Hr. Verf. mit Recht nachdrücklich hervor. Doch in der Begründung und Ausführung dieses letzten Satzes findet sich wiederum Einiges, das uns zu Einwendungen resp. Einschränkungen nöthigt.

Wenn man auch mit dem Hrn. Verf. überzeugt ist, dass dem Menschen in seiner Naturbestimmtheit die Freiheit zum Guten mangelt, und dass er diese Kraft nur vermittelst der göttlichen Offenbarung allmälig erlangen kann, so ist doch nicht ersichtlich, warum die Schleiermacher'sche Bestimmung, dass das Böse nur am Guten sei als dessen relative Schranke und nur das Moment des Nochnichteinsgewordenseins von Vernunft und Natur in dem Menschen bezeichne, auf heidnischen Naturalismus zurückführen müsse. Auch Schleiermacher läugnet ja nicht, dass zu dem Einswerden von Vernunft und Natur im Menschen eine göttliche Offenbarung nothwendig; er bezeichnet aber mit vollem Rechte das Böse als etwas Negatives, um den alten heid-

nischen Dualismus, der neben das Reich des Guten ein Reich des Bösen setzt, und über den auch die altkirchliche Dogmatik nicht recht hinausgekommen ist, zu vermeiden. Wenn der Hr. Verf. mit Hegel das Wesen des Bösen darin sieht, dass die Einzeltriebe den Inhalt des Willens ausmachen, so hat dies doch nur in einem Negativen, in einem Mangel des geistigen Lebens, in einem Nochnichtsein der Willenskraft seine Ursache, kommt also im Grunde auf die Schleiermacher'sche Definition hinaus. Mit derselben, sofern sie das Wesen des Bösen nur in seinem Ursprunge begreiflich machen will, steht nicht in Widerspruch die Thatsache, dass bei fortdauernder Herrschaft der Einzeltriebe über den Willen der Geist des Menschen in eine gottwidrige Richtung, in bewussten Widerspruch gegen die Ordnungen Gottes verfällt. Und wenn der Hr. Verf. die Naturbestimmtheit des Menschen böse nennt, so könnte man fragen, ob es nicht zur Vermeidung von Missverständnissen besser sei, den Ausdruck böse auf die Naturbestimmtheit des Menschen nicht anzuwenden, damit auch der Schein vermieden werde, als solle schon dem unmündigen Kinde das als Sünde und Schuld angerechnet werden, dass es selbstischen Einzeltrieben folgt.

Ferner scheint uns an den Ausführungen des Hrn. Verfassers über den Unterschied zwischen der gesetzlichen und der christlichen, reinen Sittlichkeit Einiges streitig zu sein. Dass die erfahrungsmässige Sittlichkeit der Einzelnen über den gesetzlichen Standpunct nicht völlig hinauskommt, sondern noch mehr oder weniger des Pflichtbewusstseins und der religiösen Motive bedarf, darüber ist kein Zweifel. Aber wo es sich um die Begriffsbestimmung der christlichen Sittlichkeit handelt, muss der Unterschied derselben von der gesetz- und pflichtmässigen unsres Erachtens zu noch schärferem Ausdruck gebracht werden, als in vorliegendem Buche geschehen ist. Wenn der Hr. Verf. das Sittliche als ein Handeln nach Gesetzen bezeichnet und erklärt, dass die Sittlichkeit in der Religion ihr absolutes Gesetz habe, so ist dagegen Nichts einzuwenden, sofern nur im Weiteren das streng festgehalten wird, dass die christliche Sittlichkeit in einem Handeln besteht, das zwar in voller Uebereinstimmung mit den Gesetzen der sittlichen Weltordnung, aber nicht desshalb geschieht, weil diese Gesetze als Gesetze, als eine verpflichtende Macht zum Bewusstsein kommen, — das wäre ja wieder der Zustand des Menschen „unter dem Gesetz" —, sondern desshalb, weil der Inhalt dieser Gesetze mit des Menschen eigenem Willen Eins geworden, demselben zur Lust und Freude geworden ist. Der Hr. Verf. hat das allerdings öfters hervorgehoben, aber nicht mit voller Consequenz streng durchgeführt. Wenn derselbe, um zu beweisen, dass für die principielle sittliche Gesinnung die religiöse Betrachtungsweise unentbehrlich sei, sagt, dass das Sittengesetz seine unbedingte Reinheit dadurch behaupten müsse, dass der verpflichtende Grund desselben auf den übermenschlichen Willen Gottes zurückgeführt werde, wenn er Kant einen Vorwurf daraus macht, dass dieser das Wesen der Sittlichkeit für verunreinigt erklärte, wenn der Gedanke an den göttlichen Gesetzgeber als Beweggrund in den Willen aufgenommen werde, so muss das Bedenken erregen. Denn die Reinheit des sittlichen Lebens basirt allerdings darauf, dass der Mensch in voller Freiheit des Willens handelt; und frei ist der Wille nicht mehr, wenn der Mensch sich durch einen göttlichen Gesetzgeber gebunden oder durch irgend ein Gesetz verpflichtet fühlt. Das Pflichtbewusstsein ist noch nothwendig, so weit Sollen und Wollen, der Wille Gottes und die Neigung des Herzens noch im Gegensatz stehen. Wo aber das Herz in der Liebe Gottes und in der Erfüllung des göttlichen Willens seine wahre Befriedigung findet, da wird der Wille Gottes nicht mehr als verpflichtendes, die Neigung beschränkendes oder unterdrückendes Gebot des göttlichen Ge-

setzgebers, sondern in voller Freiheit des Geistes erfüllt, und da giebt die Religion wohl die Kraft, aber nicht mehr Beweggründe für das sittliche Handeln.

Ganz vortrefflich sind im Weiteren die Ausführungen über die Selbständigkeit der Erscheinung des Sittlichen. Selbständig ist diese Erscheinung, insofern die Religion nur in formal erschöpfender Weise die Frage beantwortet, was das sittlich Gute sei, während das Materialprincip des sittlichen Lebens nicht aus der Religion, sondern aus der menschlichen Natur und ihrer gesammten Organisation zu entnehmen ist; und wenn auch die Triebe und Bedürfnisse, Kräfte und Fähigkeiten der menschlichen Natur (in ihrer Wahrheit nämlich) nichts Anderes sind als der Wille Gottes, so ist doch „für das concrete sittliche Handeln die specifisch sittliche (rein menschliche) Betrachtungsweise unentbehrlich; denn das einzelne sittlich Gute ist nicht unmittelbar aus dem göttlichen Willen in seiner abstracten Allgemeinheit abzuleiten, sondern ist unmittelbar nur bestimmt und ganz bestimmt durch seine Angemessenheit an irgend welches Erforderniss der menschlichen Natur."

Dass aber „neben dieser Sphäre der reinen Sittlichkeit" dem kirchlichen Leben seine Stellung in einer gemischten Spähre angewiesen wird, in einer „unreinen Mischung" von einer Sittlichkeit, die unmittelbar religiös, und einer Religiosität, die unmittelbar sittlich sein will, dagegen muss im Namen der Kirche entschieden protestirt werden. Wir stimmen wesentlich mit demjenigen überein, was Hr. Dr. Schweizer i. d. Protest. Kirchenzeitung (1872 Nr. 23) dagegen eingewendet hat, und dürfen wohl auf das dort Gesagte hier verweisen. Nur ein paar Bemerkungen seien noch hinzugefügt.

Wenn das System der kirchlichen Vorstellungen und Handlungen als „der Leib, den der religiöse Geist sich selbst bildet," zur Pflege und Behütung der Religion nothwendig ist, wie der Hr. Verf. sehr gut nachweist, wenn also das Fortbestehen eines kirchlichen Lebens im Interesse der Religion dringend wünschenswerth ist, so fragt sich, ob das unter den Voraussetzungen, die der Hr. Verf. über das Wesen der Kirche aufstellt, auf die Dauer zu hoffen ist. Eine Kirche, deren Vorstellungswelt „nicht eine den logischen Erkenntnissgesetzen entsprechende," vielmehr „bestimmt" ist durch den „Einfluss einer nicht verstandesmässigen, sondern phantasievollen Weltanschauung," eine Kirche, deren Cultushandlungen, „nur den Zweck haben, Gottes Wohlgefallen und Gunst durch etwas ausser der Ordnung des an und für sich nöthigen sittlichen Handelns Liegendes zu erwerben," muss allerdings nothwendig „mit der reinen Sittlichkeit und mit der reinen Frömmigkeit in Conflikte gerathen;" von einer solchen Kirche müssten nothwendig alle sittlich und religiös Gebildeten sich abwenden; dieselbe würde, wie einst das Heidenthum beim Siege des Christenthums, zum Paganismus herabsinken. Und wenn auch die kirchlichen Vorstellungen und Handlungen „aufhören mehr sein zu wollen als sie sind: dienende Mittel und sinnbildliche Formen für geistige Processe," so wird doch von dem religiös-sittlich Gebildeten stets verlangt werden, dass die Mittel und Formen, durch welche er sein religiöses Leben zum Ausdruck bringt, weder mit der reinen Sittlichkeit noch mit der reinen Frömmigkeit im Widerspruch stehen. Das aber ist nur dann nicht der Fall, wenn die kirchliche Vorstellungswelt nicht mit den logischen Erkenntnissgesetzen und der verstandesmässigen Weltanschauung im Widerspruch steht, und bei den kirchlichen Cultushandlungen kein anderer Zweck verfolgt wird als der, die subjective Frömmigkeit anzuregen und zu fördern. Oder wäre das etwa unmöglich? Wäre die Kirche dazu verurtheilt, in ihren Vorstellungen von einer nicht unter der Zucht des verstandesmässigen Denkens stehen-

den, in Phantasterei ausartenden Phantasie bestimmt zu werden, in ihren Cultushandlungen aber einer Afterfrömmigkeit dienstbar zu sein, die anstatt Gott nach seinem Willen auf sich einwirken zu lassen, vielmehr nach ihrem Eigenwillen auf Gott einwirken will? Zugegeben muss werden, dass die kirchlichen Vorstellungen, weil phantasievollere, desshalb auch sinnlichere Anschauungsbilder sind als die Lehren der theologischen Wissenschaft. Aber welcher Theologe oder Philosoph hat denn schon die Grenze des vorstellungsmässigen, in sinnlichen Anschauungsbildern sich bewegenden Denkens in Wirklichkeit überschritten? In neuester Zeit macht z. B. Biedermann's Dogmatik den Anspruch darauf und in strenger Zucht des Denkens den ernsten Ansatz dazu, diese Grenze zu überschreiten und zu dem „*reinen*“ begriffsmässigen Denken sich zu erheben; aber dass sie in der That auch *nicht* auf Einem Punkte über das Denken in den Formen sinnlicher Anschauung hinauskommt, ist leicht zu erweisen. Zugegeben muss werden, dass die kirchlichen Cultushandlungen leichter als die Handlungen der sittlichen *Welt* von egoistischen Nebenabsichten verunreinigt werden. Aber wo ist eine sittliche Handlung, die vor ähnlicher Verunreinigung absolut sicher wäre? So gewiss aber weltliche Wissenschaft und Sittlichkeit nach immer ungetrübterer Reinheit streben und ringen, so gewiss ist das Streben danach auch ein Recht und eine Pflicht der kirchlichen dogmatichen wie ethischen Welt. Wenn der Hr. Verf. das zu beanstanden scheint, so nehmen wir am liebsten mit Hrn. Dr. Schweizer an, dass derselbe „mehr die Kirche als katholische“ charakterisiren wollte.

Was die vorliegende Schrift schliesslich über das Verhältniss von Kirche und Staat aussagt, ist so treffend und anregend, dass nur zu wünschen übrig bleibt, der Hr. Verf. wolle bald Gelegenheit nehmen, über dieses Verhältniss, das ja gerade in unsren Tagen das lebhafteste Interesse herausfordert, seine Anschauungen ausführlicher darzulegen.

Jena. Graue.

Berichtigung.

In der Abhandlung über den 1. Petrus-Brief S. 478 Z. 8 von oben l. fleischloser st. fleischlicher.

Druck der Heynemannschen Buchdruckerei in Halle.

4